ANGEL GONZALEZ ALVAREZ

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

8.ª edición



E.P.E.S.A.

en cuadros esquemáticos

ANGEL GONZALEZ ALVAREZ

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

EN CUADROS ESQUEMATICOS

8.ª edición



EDICIONES Y PUBLICACIONES ESPAÑOLAS, S. A.

E.P.E.S.A.

MADRID, MCMLXXIV

PROPOSITO

«Sinopsis» significa «visión panorámica».

Este vocablo es lema y define el intento de la presente Colección.

Tratamos de presentar diversas disciplinas del mundo de la Cultura en cuadros esquemáticos. Cada cuadro nos muestra un tema completo, al mismo tiempo que la orgánica trabazón de las partes que lo integran. «Más vale quintaesencias que fárragos.» Esta frase de Gracián constituye un tópico; muchos son los que la repiten, pero pocos los que se atreven a ponerla en práctica.

La dificultad del intento a nadie se le oculta, y menos aún al estudiante que, día a día, se ve constreñido a poner orden en la barahunda de las ideas asimiladas y a extraer de entre ellas las esenciales, aquellas que le dan verdaderamente la clave del tema: la quintaesencia.

Facilitarle esta tarea ha sido nuestro propósito. Pero no lo hubiéramos conseguido reduciendo los esquemas a un jeroglífico de llaves, a un esqueleto sin alma. Para evitar este inconveniente, para que el trabajo resulte inteligible, es preciso que todos los puntos tratados estén convenientemente glosados; pero en tal forma, que la diferente tipografía de los títulos, subtítulos y apartados muestre a la vista la arquitectura del tema.

La concisión, la inteligibilidad y la rapidez de visión son, pues, las características principales de la «Colección SINOPSIS».

Pretendemos con ello rendir un servicio:

— A los estudiantes, evitándoles la labor de realizar por sí mismos los esquemas y proporcionándoles una guía que les permita adentrarse en obras más extensas.

— A los opositores, suministrándoles un medio rápido para repasar las materias que ya fueron objeto de anterior estudio.

— Al escritor y a todo el que se interese en problemas culturales, permitiéndoles una fácil consulta de datos y la constatación rápida y eficaz del lugar que ocupan en el tiempo o en el espacio de la disciplina el Hombre, el Hecho, la Idea o la Escuela que requiere su atención.

LOS EDITORES

PROLOGO

Muchas son las Historias de la Filosofía que se han escrito y se seguirán escribiendo, pues siempre es oportuno y deseado conocer en su amplia totalidad el humano pensamiento. Los filósofos —según se ha escrito— son al propio tiempo efectos y causas: resultado de sus circunstancias sociales y de la política y de las instituciones de su época; causas de creencias que moldean aquella política y las instituciones de épocas posteriores.

En la mayoría de las Historias de la Filosofía, cada filósofo parece flotar en el vacío, sus ideas son relatadas sin conexión, excepto, a lo sumo, en lo que se refiere a filósofos anteriores. En esta Historia, el autor ha deseado presentar a cada uno de ellos en justa correlación con la ideología que le precede y le sigue, para formar la totalidad sistemática que constituye la verdadera Historia de tal disciplina. Desde los tiempos más remotos, la filosofía no ha sido tan sólo tema de las escuelas o una discusión entre grupos de personas cultas. Ha formado parte integrante de la comunidad y así se ha expuesto.

Como pensada para servir de conocimiento y estudio, no ya a los expertos y especializados, sino a los estudiantes de Colegios, Universidades, Institutos y Escuelas especiales, etc., que no pueden disponer de tiempo excesivo dedicado a su completo estudio y conocimiento, esta HISTORIA se ha realizado dentro de una brevedad sinóptica, donde, sin abandonar lo indispensable, se han tenido en cuenta las conexiones históricas y la relación de la filosofía con el estado general de la cultura.

Con esta nueva edición de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA se rinde un importante servicio a los estudiantes, y al lector aficionado se le proporciona un gran estímulo para su meditación personal.

CON CENSURA ECLESIASTICA

LA FILOSOFIA ANTIGUA (SIGLOS VII A. — VII D. DE J. C.)

- La historia de la filosofía en la ...
  - Edad Antigua.
  - Edad Media.
  - Edad Moderna.
  - Edad Contemporánea.
- División de la historia de la filosofía.
- El origen de la filosofía.
- Caracteres generales de la filosofía antigua.
- División de la filosofía antigua .. ..
  - Epoca helénica.
  - Epoca helenisticorromana.
  - Epoca patrística.

INTRODUCCION A LA

1. LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.—La historia de la filosofía coincide sensiblemente con la historia general de la civilización y la cultura occidentales. Puede, en consecuencia, ser dividida en las cuatro mismas grandes edades: antigua, media, moderna y contemporánea.

En la antigüedad la filosofía se constituye y desarrolla en relación con la religión. De esos dos términos —filosofía y religión—, el segundo impone cánones definitorios al cambiar de esencia. Mientras la filosofía mantiene una cierta unidad a todo lo largo del proceso histórico de la edad antigua, la religión adquiere, en el mismo lapso temporal, hasta tres formas diferentes: el antropomorfismo griego, el teosofismo helenístico y el cristianismo de los Padres de la Iglesia. Las dos primeras formas religiosas tienen de común el ser creaciones humanas, imaginativa una y racional la otra. La religión cristiana, empero, más que creación humana, es donación de Dios. De ahí la peculiar relación de la filosofía con cada una de ellas: el antropomorfismo mitológico precede a la filosofía; el teosofismo helenístico la sigue, y el cristianismo la supone. La filosofía surge en Grecia destacándose de la religión, y se constituye como especulación racional. En el helenismo, desarrollándose como forma especulativa racional, crea la religión y se funde con ella. En el cristianismo se expresa la religión bajo forma de doctrina.

En la Edad Media la filosofía se desenvuelve en relación con la teología. El movimiento es sensiblemente paralelo al de religión y filosofía en la antigüedad, como si ambos fuesen modulados por una ley común. Primeramente la teología precede a la filosofía, que surge como desarrollo de la dialéctica aplicada a las cuestiones teológicas. Después crea una teología, fundiéndose con ella. Finalmente, se delimita respecto de la teología. Para la distinción fue decisiva la advertencia de la diversidad de fuentes de que deriva el saber en ambas disciplinas. De la revelación obtiene su jerarquía el saber teológico, que, de esta manera, se refiere al orden sobrenatural. La abstracción a partir de lo sensible instala a la filosofía en el orden natural. Discurriendo de nuevo a la luz natural de la razón, queda reintegrada a su primitiva vía como especulación racional, aunque sin divorciarse de la teología, a la cual sirve y de la cual recibe protección.

En la Edad Moderna la filosofía se divorcia de la teología y se seculariza. El detenido proceso de especialización de las ciencias, fuertemente marcado en tiempos de Aristóteles, se acelera al amanecer los tiempos modernos. La filosofía, que ha roto sus relaciones con la teología, tiene que habérselas con las ciencias empiriológicas. A tres modalidades también podemos reducir ahora la relación entre la filosofía y las ciencias. Tras los tanteos de humanismo y del renacimiento, en que la filosofía se da en extraña mezcolanza con el arte y con la religión y se la pone al servicio de la conducta mediante el conocimiento experimental de tres realidades concretas: alma, mundo y Dios, se la puede contemplar destacándose de las ciencias particulares para constituirse sobre su modelo y desplegarse en el doble sentido de servir de coronamiento o de fundamento de las mismas. En el primer caso se distingue de ellas en cuanto especula sobre sus resultados y se convierte en una analítica de nuestras ideas del mundo, del alma y de Dios. En el segundo, aunque siga especulando sobre esas tres realidades, parece absorber a todas las ciencias particulares en su seno, inclusive a la teología —racionalizándola— y a la religión —naturalizándola—. De esta manera, la filosofía se constituye en ciencia fundamental para todas las demás, de las que se distingue únicamente por su método exclusivamente racional. La tercera modalidad parecería resultar de la conjunción de esas dos: la filosofía se funda en las ciencias y al mismo tiempo las prolonga.

En la Edad Contemporánea la filosofía parece adquirir conciencia de sí propia. Replegándose sobre sí misma para desentrañar su propia esencia, se realiza desplegándose universalmente e invadiendo, con harta frecuencia, todas las esferas y, en especial, aquellas de las que en las edades precedentes penosamente se destacaba y diferenciaba. La vemos, en efecto, sustituir a la religión como intento de salvación que el hombre se procura para no naufragar en el tormentoso mar de dudas en que la pérdida de la fe lo deja. La contemplamos también sustituyendo a la teología en el tratamiento y solución de aquellas cuestiones que fincan en lo existencial como tal. Y la observamos atenta al quehacer científico para constituirse como rigurosa ciencia experimental. En esta triple tendencia caben, en efecto, la mayor parte de las diversas corrientes contemporáneas, y a ellas se pliegan, por condicionamiento o por oposición, aquellas otras corrientes que se vinculan a la tradición y decididamente la prolongan.

2. DIVISIÓN DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.—La tarea de exponer y valorar las realizaciones de la filosofía al hilo de su historia puede, en consecuencia, ser dividida en las cuatro partes siguientes:

1.ª La filosofía en la Edad Antigua.
2.ª La filosofía en la Edad Media.
3.ª La filosofía en la Edad Moderna.
4.ª La filosofía en la Edad Contemporánea.

FILOSOFIA ANTIGUA

3. EL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA.—Ese modo de sabiduría al que se impondrá, corriendo el tiempo, el nombre de «filosofía», tiene su origen en el pueblo griego. Las espléndidas civilizaciones orientales sólo poseen una sabiduría totalmente orientada a la práctica e indisolublemente unida a la religión. En el repertorio de conocimientos de la sabiduría oriental hay una serie de verdades que pertenecen hoy al patrimonio de la filosofía, pero por la forma en que fueron alcanzadas —enseñanza de la tradición religiosa—, o por el sentido que se les daba —carácter sagrado, fundamento y sostén de una religión—, jamás pasaron de un estadio que pudiéramos llamar prefilosófico.

La filosofía, propiamente dicha, ni siquiera aparece con los primeros pensadores griegos. En un principio pululan en Grecia los *poetas*, simples intérpretes de las tradiciones religiosas, o geniales creadores de mitos, como Hesiodo y Homero. Posteriormente aparecen los *sabios sentenciosos*, una serie de moralistas o políticos que encerraban en *sentencias* las verdades prácticas de la sabiduría popular o las que su propia experiencia de la vida y de los hombres les dictaba. La tradición cuenta siete de estos sabios. Entre ellos figura Tales de Mileto. El fue el primero que consiguió independizar la especulación sobre el mundo de las cosmogonías y teogonías anteriores. Según Aristóteles, con Tales comienza propiamente la filosofía griega.

4. CARACTERES GENERALES DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA.—A dos modalidades bastante diferenciadas deben ser adscritas las realizaciones históricas de la filosofía de la Edad Antigua. Constituye la primera, la sustentada por el pueblo griego, con su correspondiente prolongación en el mundo romano, con anterioridad o con independencia de toda influencia del cristianismo. Pueden distinguirse en ella dos facetas que, aunque fuertemente conexionadas, presentan caracteres contrapuestos: la filosofía griega propiamente dicha y la filosofía helenisticorromana. La segunda modalidad general la representan los pensadores cristianos, principalmente los Padres griegos y latinos.

Caractericémoslas breve y conjuntamente. Desde el horizonte cristiano se las comprenderá mejor. Ya quedó señalado que la filosofía antigua se constituye en relación con la religión. Esta relación, empero, es muy distinta, según se trate de la filosofía cristiana o de aquella otra que no fue iluminada por los resplandores del *Evangelio*. La filosofía cristiana, en efecto, hállase caracterizada por el peculiar encuentro de la filosofía con la religión. La filosofía pagana o antecristiana se caracteriza más bien por su desencuentro con la religión. El encuentro y el desencuentro acaecen, precisamente, en la unidad personal del hombre, filósofo y religioso.

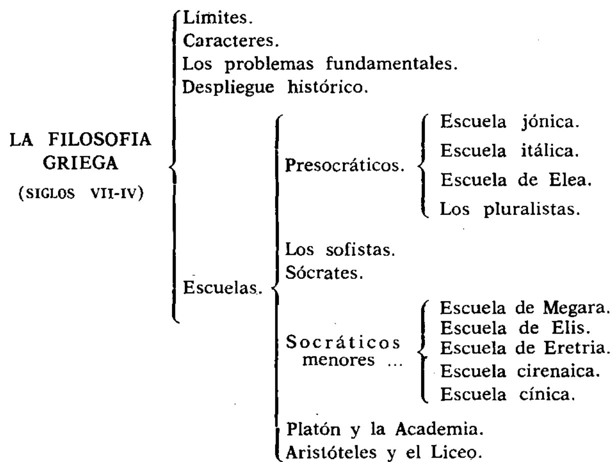
En el ámbito del paganismo, filosofía y religión eran creaciones humanas. De una religión preexistente, fruto de la imaginación de los hombres, y, por tanto, lírica y humanística, se separa y divorcia la filosofía. El movimiento de separación se inicia con los jónicos y se consuma con los epicúreos. El resto de la filosofía pagana, ya en la plenitud de los tiempos, quiere resucitar la religión. Vuelve a surgir, en efecto, también como creación humana, mas no ya lírica, sino filosófica. La filosofía se destaca de la religión, se independiza de la religión, destruye la religión, crea otra religión fundiéndose con ella: he ahí las cuatro etapas del movimiento cultural del paganismo.

En el orbe cristiano las cosas acontecen de manera diferente. El hombre se encuentra con la filosofía, que es invención humana, y con la religión, que es donación de Dios. Y este encuentro con una y con otra determina se encuentren en él la filosofía y la religión cristiana. El primer principio que la filosofía busca es, materialmente hablando, el mismo primer principio religioso del cristianismo. Dios filosóficamente alcanzado en una búsqueda racional ascendente, es el mismo ser que graciosamente se ha revelado a los hombres. Entre la filosofía antecristiana y la filosofía cristiana hay, por de pronto, la *Palabra* de Dios oída por los hombres. La Palabra de Dios fue pronunciada al pueblo judío, pero no como declaración filosófica. No fue escuchada por el pueblo griego, que, empero, inventó la filosofía. De ahí que nada de particular ocurriese a la filosofía griega ni a la religión revelada mientras los judíos se reservaron para sí la revelación religiosa y los griegos desarrollaron su filosofía con independencia de la revelación. Coincidiendo con la venida de Jesucristo, la filosofía griega se extiende a todo el ámbito helenisticorromano y la religión revelada se convierte, por la predicación del *Evangelio*, en religión universal, abarcando, en primer término, aquel mismo orbe helenisticorromano. Asistimos así al encuentro de la filosofía griega con la religión cristiana. Se produce con ello un doble fenómeno coincidente en el fin. El apóstol de la nueva religión ha de hacerse oír en un lenguaje filosófico acuñado por los griegos: tiene que realizar la traducción filosófica de su creencia religiosa. El filósofo que ha escuchado el mensaje evangélico ha de hacerle sitio en su sistema racional: tiene que verificar la traducción religiosa de su sistema filosófico. El resultado de ese doble fenómeno es, precisamente, la filosofía cristiana: conjunción de la filosofía griega —en cuanto técnica explicativa de la condición esencial de las cosas, del hombre y de Dios— y de la revelación judeocristiana —en cuanto proporciona un repertorio de verdades sobre la condición *existencial* de la misma triple realidad.

5. DIVISIÓN DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA.—En conformidad con lo dicho, debemos dividir la historia de la filosofía antigua en las tres épocas siguientes:

1. Epoca helénica.
2. Epoca helenisticorromana.
3. Epoca patrística.

LA FILOSOFIA EN LA EDAD



1. LOS LÍMITES DE LA FILOSOFÍA GRIEGA.—La filosofía, como reflexión racional sistemática sobre el universo y la vida del hombre, tuvo su origen en Grecia entre los siglos VII y VI a. de J. C. La época helénica de la filosofía concluye a la muerte de Aristóteles (322). Durante toda esa etapa la filosofía se desarrolla en territorio griego, pasando de unos centros a otros en correspondencia con las vicisitudes políticas que cruzan la historia misma de Grecia. El primero de estos centros lo constituye Mileto, ciudad jonia, en el Asia Menor. Destruida por el dominio persa, el centro de la vida filosófica se traslada al sur de Italia y a Sicilia (Màgna Grecia). En tiempos de Pericles (m. 429), se convierte Atenas en el centro filosófico de primer orden y en ella brilla en todo su esplendor la filosofía griega.

2. CARACTERES DE LA FILOSOFÍA GRIEGA.—La filosofía griega nos aparece hoy como la obra exclusiva de la razón natural. Al pueblo griego, propiamente dicho, no le fueron entregados dones sapienciales de orden sobrenatural ni verdades graciosamente reveladas. De ahí que su filosofía sea el resultado del simple esfuerzo lanzado a la conquista de la verdad sin otras armas que las de la experiencia y la razón ni otra garantía que la evidencia misma. Fue, empero, el pueblo griego compensado con una naturaleza equilibrada y serena. En la filosofía griega se reflejan, por modo eminente, la serenidad y el equilibrio con que Grecia supo revestir las más importantes manifestaciones de su vida y de su historia.

3. LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES.—Debe seguir afirmándose, después de tanta revisión histórica, que el problema inicialmente lanzado a la filosofía griega por las primeras especulaciones es el constituido por la realidad del mundo exterior. En general, a él se trenza toda la especulación helénica anterior a los sofistas. Todos los llamados presocráticos acometen ese problema e intentan solucionarlo desde el punto de vista del movimiento. Dícese que el filosofar ha surgido del asombro. A los primeros griegos no podía *asombrarles* la existencia, en cuanto tal, de las cosas. Lo que les produce asombro es que estas cosas también se muevan, nazcan y perezcan. El movimiento les plantea el problema del ser mismo de las cosas. Porque moverse es dejar de ser lo que se es para ser otra cosa. Y esto les hace problemática la realidad misma de las cosas. Un enfoque tal del problema determina la insuficiencia de todas las soluciones presocráticas.

No tarda en notarse, empero, que en medio de la variedad de movimientos y de la diversidad de cosas algo permanece y les es común: el ser. Surge así el problema estrictamente ontológico, que tampoco tendrá cabal solución con la especulación presocrática.

Posteriormente se pierde el interés por los problemas cosmológicos y se centra la atención en el hombre. El problema antropológico, que incluye en sí una multiplicidad de cuestiones morales y políticas, pertenece ya a los tiempos de Sócrates y los sofistas. Tras ellos, la filosofía se encarrila por las minúsculas escuelas socráticas y queda constreñida en el exclusivismo ético.

Afortunadamente, un genial discípulo de Sócrates, el divino Platón, supera el exclusivismo ético conjugándolo con el exclusivismo cosmológico para, aprovechando los elementos metafísicos ganados por Parménides, elevar la filosofía a un desarrollo insospechado. La realización platónica de la filosofía adquirirá resonancias universales.

Superando también todo exclusivismo, Aristóteles escala la más alta cumbre de la filosofía griega y deviene maestro universal. Teórico insuperable de la ciencia, crea el instrumento del saber —la lógica—, se aplica al estudio de la naturaleza —física—, asciende a la consideración del ente en cuanto tal —metafísica—, y desde allí desciende a la organización del saber moral —ética—. Aristóteles representa, bajo todos los aspectos, la culminación de la filosofía griega. Tras él, extinguidos los resplandores de su discipulado, la filosofía deja de pertenecer al pueblo griego para pasar al ámbito helenisticorromano.

PROEMIO SOBRE LA

4. DESPLIEGUE HISTÓRICO.—La filosofía griega discurre, serena y majestuosamente, bajo la única guía de la luz natural de la razón humana, desde Tales de Mileto a Aristóteles de Estagira. Las etapas fundamentales de su despliegue histórico han quedado ya señaladas. Para que se las perciba mejor, las enumeramos aquí de nuevo. Luego encasillaremos en ellas las escuelas filosóficas con sus representantes capitales. Tales son: 1) etapa de los presocráticos; 2) etapa de los sofistas; 3) etapa socrática; 4) etapa platónica, y 5) etapa aristotélica.

5. LAS ESCUELAS HELÉNICAS Y SUS REPRESENTANTES.—He aquí las principales escuelas de la filosofía griega con su peculiar significación y sus representantes más característicos:

a) En primer lugar, los *presocráticos*. Como su nombre indica, los presocráticos son los filósofos griegos anteriores a Sócrates. La denominación no es, sin embargo, meramente extrínseca y cronoló-

FILOSOFIA GRIEGA

gica. Algunos presocráticos son, incluso, contemporáneos de Sócrates. El nombre de presocráticos tiene un contenido real que viene caracterizado, en primer lugar, por una temática filosófica *distinta* de la que caracterizará la etapa sofística en la que se mueve Sócrates. Mientras Sócrates se ocupa del hombre, los presocráticos tratan de la *naturaleza*, de la *fysis*. Dentro de la unidad del grupo, que viene dada por el objeto preferente adonde apunta la investigación, debemos distinguir varias escuelas especificadas ora por el lugar de que procedían o donde se establecían, ora por la forma de llevar a cabo la especulación. Tales son: la *escuela jónica*, que tiene por representantes a Tales de Mileto, Anaximandro y Anaxímenes: la *escuela itálica o pitagórica*, con Pitágoras, Filolao, Hipócrates, Arquitas y Alcmeón como representantes más caracterizados; la *escuela de Elea*, a la que pertenecen Jenófanes (como antecedente), Parménides, Zenón y Meliso, y en la que puede incluirse, por contraposición, Heráclito de Efeso; quedan, finalmente, un grupo de filósofos que podemos denominar *pluralistas conciliadores*, cuyos nombres más característicos son Anaxágoras y Demócrito. En correspondencia con esas cuatro escuelas, la filosofía presocrática pasa por cuádruple modulación característica. Los jónicos hacen filosofía como teoría de la naturaleza. Los pitagóricos hacen de la filosofía ciencia de los números. Los eleatas y Heráclito llevan la investigación filosófica al ente como tal. Los pluralistas vuelven a una concepción de la filosofía como ciencia particular de las cosas.

b) Tras los presocráticos, los *sofistas*. Mientras la filosofía presocrática estaba orientada primordialmente hacia la especulación cosmológica, los sofistas se despreocupan de la naturaleza exterior y ponen al hombre como tema central de sus indagaciones. Los sofistas eran legión. Si nos atenemos a la fecundidad histórica, debemos registrar dos escuelas: la *relativista*, de Protágoras de Abdera, y la *esceptica*, de Gorgias de Leontino. La filosofía se convierte con los sofistas en retórica sobre los asuntos humanos.

c) En medio de la sofística está *Sócrates*. Merece particular consideración. Sócrates imprimió nuevos rumbos a la filosofía griega. De sus numerosos discípulos, sólo Platón escaló las gradas de un magisterio superior. Todos los demás reciben el nombre de *socráticos menores*. Desarrollan la enseñanza socrática en cinco sentidos diferentes. Cinco son, en efecto, las escuelas socráticas menores que deben registrarse en la historia de la filosofía: la *escuela de Megara* fue fundada por Euclides y pertenecen a ella Eubúlido de Mileto, Diodoro Cronos, Alexinos y Estilpón; la *escuela de Elis* fue establecida por Fedón; la *escuela de Eretria* fue fundada por Menedemo; la *escuela cirenaica*, fundada por Arístipo de Cirene, tiene por representantes a Areta, Arístipo el *Joven*, Teodoro el *Ateo* y Hegesias; la *escuela cínica* fue fundada por Antístenes y pertenecieron a ella Diógenes de Sínope, Crates, Hiparquias y Metrocles.

d) Mientras la herencia de Sócrates se dilapidaba en manos de las minúsculas escuelas que llevan su nombre, fructifica y alcanza desarrollo insospechado en el mayor de los socráticos, el nunca suficientemente ponderado Platón, quien habrá de elevar la filosofía a uno de los niveles más altos escalados por la antigüedad. Platón convierte la filosofía en el esfuerzo dialéctico para alcanzar el conocimiento intelectual de las ideas. Fundó una escuela que se conoce con el nombre de *Academia*, cuya vida se extiende hasta las postrimerías de la filosofía antigua. A la época helénica, que es la que aquí nos interesa considerar, sólo pertenece el primer período de su larga historia, el que recibe el nombre de *antigua Academia*. En ella la filosofía se convierte en dialéctica de las Ideas-números. Pertenecen a ella Espeusipo, Jenócrates, Filipo de Oponte, Eudoxio de Knido, Heráclito de Ponto, Polemón y Crates. Con el escolarcado de este último termina la antigua Academia.

e) Después de Platón aparece la colosal figura de Aristóteles. A Platón le pasó con Aristóteles lo que a Sócrates había sucedido con Platón; a fuerza de fidelidad del discipulado se produjo la superación en el magisterio. Aristóteles pasa por tres etapas en el desarrollo del pensamiento filosófico. Alumno de Platón durante veinte años, se adhirió primeramente, con pasión de discípulo fervoroso, a la doctrina del maestro. Según testimonios que se conservan en dos escritos de juventud que se han perdido, el diálogo *Eudemo* y el *Protréptico*, acentúa la tendencia mística de la filosofía platónica, llevando la desvaloración de este mundo —cárcel y suplicio del alma— a la mayor radicalidad. Durante esta etapa entiende Aristóteles la filosofía como «adquisición y empleo de la sabiduría», como contemplación de la verdad, contemplación que, si en este mundo es difícil y fatigosa a causa del estado contrario a la naturaleza —estado de enfermedad— en que se halla el alma tras la caída, será dulce y fácil cuando vuelva allá arriba, de donde ha venido, y recobre el estado de salud. La segunda etapa del pensamiento aristotélico puede llamarse de *transición*. Está representada por el diálogo *Sobre la filosofía* (también perdido), que contenía tres partes: una, de significación histórica; otra, de crítica de las ideas de Platón, y una tercera, de construcción sistemática, en la que da las pruebas de la existencia de Dios inmutable, eterno y primer principio ordenador, y elabora la teoría de la eternidad del mundo y de las divinidades cósmicas. En la etapa definitiva de su pensamiento, Aristóteles pliega las alas de la dialéctica, que desde las ideas interpretaba las cosas, para acomodarse más a la realidad y explicar metafísicamente las ideas desde las cosas. Con ello la filosofía deja de ser noesis de las ideas y preparación para la muerte, y adquiere el rango de explicación universal de los seres en cuanto tales. Con Aristóteles alcanzó la filosofía griega la cumbre de su desarrollo perfectivo y se inaugura la época de la especialización científica. La escuela por él fundada, llamada *peripatética* o del *Liceo*, tuvo larga vida. Entre sus discípulos deben mencionarse Teofrasto de Lesbos, Eudemo de Rodas, Menón, Estratón de Lampsaco, Aristoseno de Tarento y Dicearco de Mesina. Posteriormente hallamos a Andrónico de Rodas, Alejandro de Afrodisia y Galeno.

LA ESCUELA JONICA (SIGLOS VII-VI)

- Los antecedentes orientales de la filosofía griega.
- La reflexión mítica de Grecia.
- El problema de la filosofía jónica.
- Tales de Mileto.
- Anaximandro.
- Anaxímenes.
- Examen de la doctrina jónica.

1. LOS ANTECEDENTES ORIENTALES DE LA FILOSOFÍA GRIEGA.—Hemos dicho en el cuadro introductorio que la filosofía tuvo su origen en el pueblo griego. Es cierto. No lo es menos, empero, que no surgió sin precedentes que condicionasen su aparición. Dos géneros de antecedentes quedaron ya apuntados: las civilizaciones orientales y la mitología del propio pueblo griego.

Sobre las colonias griegas de Asia Menor, donde va a constituirse el primer centro filosófico propiamente dicho, había gravitado poderosamente la influencia de las grandes civilizaciones de Egipto y de Asia, donde habían florecido ciertas investigaciones científicas —astronomía y matemáticas— y técnicas —medicina y agrimensura—. No habían faltado tampoco determinadas reflexiones, siempre ligadas a lo imaginativo ciertamente, pero concretadas en determinadas creencias sobre la supervivencia del alma y el origen del mundo. Todo ello fue aprovechado por los griegos, que habían de elevar la reflexión a la categoría de racional y sistemática, haciendo surgir así a la filosofía propiamente dicha.

2. LA REFLEXIÓN MÍTICA EN LA CIVILIZACIÓN HELÉNICA. Para el nacimiento de la filosofía fueron también decisivas las primeras reflexiones míticas que habían venido desarrollándose en la civilización prehelénica. La reflexión mítica, que después se prolonga en los primeros tiempos de la civilización griega, divinizó las fuerzas y los seres de la naturaleza, dándoles figura humana (antropomorfismo), y estuvo atenta a la explicación de los orígenes del mundo (teogonías). *Homero* (siglo X a. de J. C.) presenta ya ciertas reflexiones sobre los problemas del mundo al considerarlo producido por fuerzas divinas, de las cuales es Océano primer progenitor. *Hesíodo* (siglo VIII a. J. C.) deriva de la *Teogonía* una cosmogonía, cuyo problema capital es el del origen de todas las cosas; pone como principio de todo al Caos tempestuoso. En el siglo VII aparecen las teorías cosmogónicas del *Orfismo*, un complejo movimiento que toma su nombre del poeta mítico Orfeo. Los órficos buscan el principio de todas las cosas en la Noche o en Cronos (el tiempo); admiten la idea de la cíclica repetición de todas las cosas, y, por lo que se refiere al alma, defienden la metempsícosis o transmigración de un cuerpo a otros.

Parece natural la consideración de que el pensamiento griego de todo este período, que podemos llamar mítico-religioso o poético-teológico, condiciónase positivamente el nacimiento de la reflexión filosófica propiamente dicha. Hay en él como un progresivo despojamiento de la expresión mítica y del carácter religioso acentuado después del orfismo en poetas como Esquilo y Píndaro, y más todavía en los sabios sentenciosos. Cuando ese despojamiento se haga más sensible y adquieran vigor las indagaciones matemáticas y astronómicas, quedará todo definitivamente preparado para el surgimiento de la filosofía. Diríase que la materia de la filosofía estaba ya lograda. Solo era necesario ganar su forma. Con la entrada en acción de Tales de Mileto se produjo el milagro. La filosofía surge como reflexión racional sobre la naturaleza del universo.

3. EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA JÓNICA.—La filosofía griega tiene su origen en Mileto, ciudad jónica de Asia Menor, a partir del siglo VI a. de J. C. Tales, Anaximandro y Anaxímenes son sus primeros representantes. Estos pensadores de Mileto comienzan por apartar la especulación de los dioses para centrarla en el universo mismo. No es que nieguen la influencia de los dioses ni de otros agentes exteriores en el ser y el acontecer mundano; la dejan, simplemente, de lado. Surge así la filosofía como explicación racional del universo, como teoría acerca de la «naturaleza» de la *fysis*. Se intenta explicar la naturaleza sin salir de la naturaleza; el acontecer de los seres naturales, por un principio natural, y sin que la explicación repercuta en la vida religiosa, técnica o política. Dos caracteres gana la filosofía con estos primeros sabios de Mileto: el desinterés del conocimiento, que hace de la especulación pura teoría, y la universalidad del objeto a que se dirige, que comprende la *naturaleza* entera. Al lado de este avance en la captación del concepto de la filosofía queda la realización filosófica mermada y raquítica. El problema en torno al que giró toda la especulación milesia fue el tema del *principio* —arjé— de todas las cosas, de la sustancia primordial que se halla en el fondo de todos los seres naturales y que se conserva a pesar de todos los cambios. La universalidad, pues, ganada como carácter de la filosofía, se ve doblemente reducida: se lleva sólo sobre la *naturaleza sensible*, dejando encubiertas otras regiones de la realidad, y se hace consistir la explicación en la búsqueda de la *causa material* sin tan siquiera apuntar a otras clases de causas, salvo, tal vez, la eficiente. En un doble sentido, pues, se reduce el problema filosófico a lo puramente material y físico. De ahí el nombre de *fisiólogos* con que se conoce, desde Aristóteles, a los «naturalistas jonios».

4. TALES DE MILETO.—El más antiguo de todos los filósofos jonios es *Tales de Mileto* (624-546, aproximadamente). Se trata de uno de los *Siete Sabios* de Grecia. Fue, además de filósofo, astrónomo, político y matemático. Se le atribuyen varios descubrimientos científicos, como la predicción de un eclipse. Para Tales, el principio de donde procede todo es el *agua*, esto es, el estado de humedad. Es probable que fundase esta afirmación en la experiencia de que los alimentos y el semen de animales y plantas son húmedos. El agua, como principio que es de todo lo demás, carece ella misma de principio. Debe entender-

se como una fuerza activa, animada y animadora, como elemento «divino». De ella derivan todas las demás fuerzas y los seres todos de la naturaleza. También pensaba Tales que la tierra era un disco flotando sobre el agua. Además, el mundo estaba lleno de espíritus (hilozoísmo). Finalmente, admitía que las estrellas están clavadas en el firmamento. Es el tributo que la inteligencia de los primeros filósofos debía rendir a los sentidos.

5. ANAXIMANDRO.—Sucesor de Tales, vivió aproximadamente desde el año 610 al 547. Escribió la primera obra filosófica en prosa, *Sobre la Naturaleza*, título que se dio después a gran número de libros filosóficos. También fue, como Tales, matemático y astrónomo, e igualmente se le atribuyen numerosos inventos científicos.

Cree Anaximandro que el *arjé* no es ninguna de las cosas de la experiencia. Tal vez esté constituido por una mezcla de todas las sustancias, o por una sustancia indeterminada, a la que llama *apeiron* (infinito o indefinido). Pensaba que una materia finita no podía dar lugar a la indefinida sucesión de cambios.

El avance perfectivo de Anaximandro sobre Tales es muy notable. Las líneas generales de su cosmología, siempre difíciles de determinar en detalle por la escasez de fragmentos conservados, podrían establecerse así:

El *apeiron* es principio de todas las determinaciones físicas, contingentes y mudables que se observan en el mundo. En sí mismo considerado carece de toda determinación física y concreta. Es, por tanto, originalmente indefinido y originador de toda determinación cósmica. Frente a la multiplicidad de las cosas, posee el *apeiron* unidad; frente al desequilibrio, armonía; frente a la contingencia, necesidad; frente a la temporalidad de lo nascente y perecedero, eternidad. El *apeiron* es el «divino inmortal» de donde todo se origina y a donde todo regresa. Respecto de él, todo lo demás es ruptura y fraccionamiento, desequilibrio y contrariedad.

El proceso cósmico de sucesión de los mundos infinitos es entendido por Anaximandro como la reparación o expiación de una injusticia. En el comienzo del proceso hay una «caída»; en el término, un retorno. Y entre la caída y el retorno, el proceso mismo entendido como necesaria expiación. La «caída» se origina por una especie de agitación que da lugar a un sinnúmero de torbellinos, cada uno de los cuales producirá un mundo. Y consiste la caída en la ruptura de la unidad, el trastorno de la armonía, la degradación de lo necesario. Su resultado es el nacimiento de las cosas y su distribución en contrarios (raro-denso, caliente-frío, seco-húmedo). Comienza entonces la lucha como expiación de la injusticia a todo lo largo del proceso temporal. Sólo concluirá con la destrucción de los contrarios, la reducción de las oposiciones, la superación de la multiplicidad. Es decir, por el retorno periódico a la unidad original.

6. ANAXÍMENES. — *Anaxímenes de Mileto* vivió aproximadamente desde el año 588 al 524. Vuelve el problema filosófico a la dimensión en que lo colocara Tales. Solo que mientras Tales ponía el principio originario en el agua, Anaxímenes lo pone en el *aire*, esto es, en el estado gaseoso. Bajo la influencia del frío se produce el proceso de *condensaciones* sucesivas del aire para dar origen a las nubes, el agua, la tierra. Y bajo la influencia del calor se inicia el proceso de la mayor *dilatación* o rarefacción del aire para dar origen al fuego y a los astros. La naturaleza está también animada, constituyendo el aire, para Anaxímenes, el verdadero sopló de la vida.

Debemos notar, sin embargo, en Anaxímenes determinadas aportaciones perfectivas al proceso de la filosofía jonia. No creyó, contrariamente a Anaximandro, que el simple movimiento en el seno del principio tuviese eficacia productiva. El movimiento puede separar las cosas mezcladas, pero no producirlas. Para ello precisamente exigía Anaxímenes el doble proceso opuesto de condensación y rarefacción. Con él, pues, la filosofía se aparta aún más de las cosmogonías anteriores.

Todavía en el siglo v, ya desaparecida la primera escuela jónica, se ponía en el *aire* el primer principio de las cosas. Así, en efecto, lo defiende *Diógenes de Apolonia*, cuyo momento de esplendor puede fijarse en el año 430 a. de J. C. La doctrina de Anaxímenes queda, sin embargo, muy atrás, no ya en el tiempo, sino en el valor mismo, porque ahora se introduce como esencia del aire nada menos que a la razón, con lo cual el hilozoísmo de los jónicos se hace antropomórfico e inclusive teomórfico.

7. EXAMEN DE LA DOCTRINA JÓNICA.—La interpretación aristotélica de la filosofía de los primeros jónicos se ha hecho más que cuestionable para los historiadores contemporáneos. Con ello, empero, difícilmente se salva su doctrina para la filosofía, ya que seguirían, lo mismo Tales que Anaximandro, envueltos en las preocupaciones religiosas y míticas de las teogonías anteriores y de las cosmogonías coetáneas. Aristóteles, por el contrario, los concibió como filósofos, bien que en un plano puramente físico o cosmológico. Así los consideramos también aquí. La especulación de estos primeros jonios es una filosofía de la naturaleza con preocupación por lo fenoménico. Su preocupación fundamental se dirige a la indagación de lo que pueda explicar el origen de las cosas y de lo que, en definitiva, constan. Y la explicación se resuelve en un principio material, que es *concreto* para Tales, *indeterminado* para Anaximandro y *vital* para Anaxímenes. Los tres son *empiristas*. La concepción unitaria o monista del principio se hace compatible con la franca afirmación del pluralismo físico de las cosas. La falta de una distinción neta entre la materia y el espíritu les hace derivar al *hilozoísmo*.

LA ESCUELA PITAGORICA (SIGLOS VI-V)

- Los pitagóricos.
- El nuevo problema de la filosofía griega.
- La nueva concepción de la filosofía.
- Pitágoras ....
  - La ciencia de los números.
  - La metempsícosis.
  - Doctrina moral.
- Algunos pitagóricos ....
  - Filolao de Tarento.
  - Hicetas de Siracusa.
  - Hipócrates.
  - Arquitas.
  - Alcmeón.
- Juicio sobre los pitagóricos.

1. LOS PITAGÓRICOS.—Desaparecida la filosofía de los jonios ante el dominio persa y la destrucción de Mileto, aparece un nuevo foco filosófico, constituido por la llamada escuela itálica o pitagórica, en la Magna Grecia (Italia meridional). Según la tradición, el fundador de la nueva escuela fue *Pitágoras*, personaje que, procedente de Samos, estableció en Crotona una sociedad filosófica que era al mismo tiempo una secta religiosa y una liga política. Como secta religiosa, los pitagóricos se inspiraban en los misterios órficos, daban culto a Dionysos y practicaban métodos ascéticos de purificación que sólo a los iniciados revelaban. Como liga política, lograron ejercer el poder en diversas ciudades de la Magna Grecia, hasta que fueron violentamente dispersados. Como sociedad de sabios, cultivaron las ciencias, especialmente las matemáticas, la astronomía y la música. Concluirán entendiendo la filosofía como una forma de vida, como un ideal teorético de especulación pura. Pero no es esto lo que más interesa. La importancia de los pitagóricos radica en el cambio que introducen en el objeto mismo de la investigación filosófica.

2. EL NUEVO PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA.—Hemos visto que los jónicos reducían la filosofía a la *física*. Los pitagóricos abandonaron el punto de vista físico y descubren una nueva esfera de la realidad: la del ente ideal o matemático. En función de la matemática pretenderán explicar la realidad entera. No es que se despreocupen de la naturaleza; lo que sucede es que no se trata ya de determinar el elemento material primitivo de todas las cosas, sino más bien de indagar la ley —la esencia— que haga comprensible todo. Para ello fue decisivo el cultivo preferente de la matemática, la astronomía y la música. La ciencia de los números les puso en contacto con realidades invisibles diferentes a aquellas que los sentidos manifiestan; el estudio de los ciclos astronómicos y la consideración de los trozos musicales les reveló la existencia de relaciones numéricas susceptibles de ser enunciadas según leyes matemáticas. El mismo acontecer de la naturaleza, los cambios y movimientos de las cosas de experiencia están sometidos a proporción, a armonía y, en consecuencia, a medida y a número. El número, pues, lo domina todo. Y no es, simplemente, que exista el número por arriba de las cosas sensibles constituyendo un orden inmutable que presida el curso de los acontecimientos, o por debajo de las mismas imprimiéndoles sus cambios y dirigiendo sus movimientos. Se trata de algo más importante: los números son la única realidad verdadera y expresan la esencia misma del mundo. Los números explican el acontecer natural—la legalidad de la armonía de las esferas celestes y de los cambios terrestres—y la naturaleza misma—la esencia de todas las cosas.

3. LA NUEVA CONCEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA.—Ese nuevo problema filosófico lleva implicada una nueva concepción de la filosofía misma. La filosofía seguirá refiriéndose al ámbito entero de los seres, a la naturaleza y, además, de una manera desinteresada o por el único interés de la verdad. Se atribuye, en efecto, a Pitágoras la comparación de la vida humana con lo que sucede en los juegos públicos, donde unos hombres se disputan el triunfo, otros se aprovechan para comerciar y otros gozan, simplemente, del espectáculo. En el espectáculo entero de la vida humana, unas personas buscan la gloria, otras el interés y un reducido número de hombres —los filósofos— sólo aspira, en supremo desinterés, a la verdad. Con todo eso, la esencia de la filosofía no queda suficientemente precisada. Los pitagóricos superan el grado de abstracción en que se colocaron los jónicos y alcanzan el plano de la especulación filosófico-matemático; pierden la *física* y, sin alcanzar la *metafísica*, reducen la filosofía a la *ciencia de los números*, la cual, pretendiendo ser explicación de lo real, les conduce a la confusión del número con lo numerado, de tal manera que lo que pudo haber sido investigación de la *causa formal* se quedó en puro simbolismo. Pero no anticipemos un juicio crítico y expongamos el pensamiento filosófico de Pitágoras y de los pitagóricos.

4. PITÁGORAS.—Ya quedó dicho que Pitágoras, cuya vida parece haber discurrido entre los años 572 y 500, procedía de la isla de Samos, y estableció en Crotona (Magna Grecia) una escuela que, junto a su carácter filosófico, poseía la modalidad de secta religiosa y de liga política. Aristóteles la denominó «escuela itálica», y la posteridad la designa con el nombre de «escuela pitagórica». El pitagorismo representa un movimiento cubierto por los velos de la leyenda. La crítica moderna no ha podido aún elevarlo enteramente a la claridad histórica. Pueden, empero, señalarse en el proceso del pitagorismo tres momentos generales: el primero se desarrolla en el siglo VI antes de J. C., centrado en torno a la figura de Pitágoras, y de él nos ocupamos aquí; el segundo lo constituyen los pitagóricos del siglo V, y será estudiado en el epígrafe siguiente; el tercero está formado por el neopitagorismo, una especie de renacimiento pitagórico que tiene lugar en los siglos I a. de J. C. y I y II después de J. C., y, por tanto, durante la época helenisticorromana en la fase de la metafísica religiosa, como veremos en su lugar.

La doctrina de Pitágoras y de los pitagóricos de la primera hora puede ser expuesta adscrita a las tres rúbricas siguientes:

PITAGORICA

a) *La ciencia de los números.*—Pitágoras llevó a la Magna Grecia la cosmología jónica. Pero fue poco a poco sustituida por una especie de matematicismo físico que constituye la ciencia de los números. En conexión con las matemáticas y hasta con la música, pero sin relación visible con la mítica, establecían los pitagóricos que los números constituían la esencia de las cosas. Así, por ejemplo, el número 3 representa el matrimonio; el 4, la justicia, etc. Los números tenían, además, ciertas relaciones con las formas geométricas. El 3, el 6, el 10... eran representados por puntos en forma de triángulo; el 4, el 7... en forma de cuadrado. También ponían a los números en relación con los acordes musicales. Por otra parte, ponen la aritmética en relación con la geometría, de tal manera que hacen una geometría de los números: 1 es el punto; 2, la línea; 3, la superficie; 4, el cuerpo sólido. La suma de los cuatro primeros, es decir, el 10, era también un número triangular, la *tetractys*, por la cual hacían juramento los iniciados en la secta.

No está clara la completa significación y el alcance de la doctrina pitagórica sobre los números; pero lo cierto es que consideraban el número y la armonía como esencia del mundo, y ello porque en los ciclos astronómicos, como en los trozos musicales, se revelan relaciones numéricas susceptibles de ser enunciadas según las leyes matemáticas.

b) *La doctrina de la metempsícosis.*—La idea de la metempsícosis o transmigración de las almas es muy antigua, y, desde luego, anterior a Pitágoras. Las almas preexisten y sobreviven al hombre, transmigrando a través de los cuerpos de hombres y animales. Es interesante la formulación que esta teoría adquiere en los pitagóricos. El alma procede del *Uno*, a través del fuego. Debido a una cierta culpa original, cae en el mundo sensible y se une a un cuerpo en el que encuentra su cárcel. El cuerpo es para el alma lugar de expiación. Hasta que no alcance la justicia original, debe el alma pasar por reencarnaciones sucesivas en distintos cuerpos.

c) *Doctrina moral.*—La filosofía pitagórica concluye en una especie de misticismo religioso de base psicológica y cósmica. Todo procede del *Uno* y al *Uno* debe retornar. Entre la procedencia original y el definitivo retorno se sitúa el despliegue temporal de la incesante movilidad. En lo que se refiere al alma, ese despliegue debe consistir en el ejercicio de la virtud concebido como armonía, es decir, como una ley de justicia entre la sensibilidad y la racionalidad. Este despliegue de las almas se traslada al devenir cósmico. También las cosas del cosmos han de superar las contrariedades y cumplir la suprema ley de la armonía. De lo contrario, tanto las cosas como las almas están sujetas a nuevas transmigraciones. Cuando todo haya sido cumplido y la purificación y expiación sean absolutas, cosas y almas retornarán al *Uno*. De esta manera el término del proceso enlaza con el comienzo y el fin del cosmos se confunde con el principio.

5. ALGUNOS PITAGÓRICOS.—Parece que los pitagóricos eran muchedumbre. De algunos no conservamos ni el nombre. Aquí sólo vamos a referirnos brevemente a los que alcanzaron mayor celebridad.

En este sentido, el primero de ellos es *Filolao de Tarento*, contemporáneo de Sócrates. Según parece, es autor del primer importante sistema astronómico, en el que puede verse una genial anticipación de la explicación heliocéntrica. Desarrolló la doctrina pitagórica en un sentido más rigurosamente científico, y gozó de gran autoridad, ejerciendo poderosa influencia sobre Platón y el platonismo de los primeros tiempos.

A su lado debe colocarse a *Hicetas de Siracusa*, que enseñó la rotación de la Tierra sobre su eje. Esta doctrina, reproducida en el siglo III por Aristarco, la conocemos por un pasaje de Cicerón que dice así: «Hicetas de Siracusa, como dice Teofrasto, cree que el cielo, el Sol, la Luna, las estrellas y todos los cuerpos celestes están quietos y que ninguna cosa se mueve en el mundo a no ser la Tierra, la cual, girando y dando vueltas, con gran rapidez, sobre su eje, produce los mismos efectos que se producirían si, estando quieta la Tierra, se moviese el cielo.» Muchos siglos después confiesa Copérnico haberle llamado la atención ese texto, el cual, sin duda, debió impulsarle a sus propias investigaciones.

Además de Filolao y de Hicetas, debemos registrar los nombres de otros varios pitagóricos de la misma época. *Hipócrates de Chío* y *Arquitas de Tarento* fueron matemáticos insignes. *Alcmeón de Crotona* cultivó especialmente la Medicina, y a él se atribuye la enseñanza de que el cerebro es el órgano de la sensibilidad. Recuérdense también los nombres de *Lysis*, *Hipaso*, *Simias*, *Cebes* y *Timeo*, a quienes Platón hace entrar, con frecuencia, en diálogo con Sócrates.

6. JUICIO SOBRE LOS PITAGÓRICOS.—A la cuestión con que se inicia la filosofía habían contestado los jónicos con la apelación a un principio de orden material. El hecho de que los pitagóricos descubrieran que el principio originario no podía ser agua ni aire ni que el *apeiron* podía ser principio, significa ya un evidente progreso filosófico. Declarando la insuficiencia del principio material, terminaron por negarlo, y en la negación de la materia se les reveló la necesidad de un principio de tipo formal que había de ser matemáticamente determinado. He aquí, pues, que al huir del exclusivismo jónico de la *materia* caen los pitagóricos en el exclusivismo de la *forma*. El mundo pitagórico es esencialmente número, porque siendo constitutivo de las cosas únicamente la forma, concebida como figura espacial, debe encontrar su inteligibilidad en la determinación geométrica y en la aritmética significación. Por muy matematizado que concibiese al mundo, el pitagorismo no pudo desprenderse del carácter cientificonaturalista de la filosofía jónica. Se necesitará la llegada de Parménides para elevar el problema filosófico al nivel de la metafísica.

CUADRO V

LA FILOSOFIA EN LA EDAD

- A. EL PROBLEMA DEL SER Y EL DEVENIR.
- y la posición de B. LA ESCUELA DE ELEA.
  - El problema fundamental.
  - Jenófanes.
  - Parménides.
  - Zenón.
  - Meliso.
- y de C. HERACLITO .... y
  - El problema.
  - El devenir.
  - El escepticismo.
  - Discípulos.
- D. JUICIO DE CONJUNTO

HERACLITO Y

A. El problema del ser y el devenir.—Considerado el desarrollo perfectivo de la sabiduría griega, conviene registrar, tras los pitagóricos, dos importantes figuras, que aparecen, separadamente, en el teatro cultural del pueblo griego. Heráclito de Efeso y Parménides de Elea. Desde supuestos doctrinales semejantes van a llegar, por caminos diferentes y contrapuestos, a la misma conclusión. Ambos arrancan del término conclusivo de la especulación de los jónicos, que había entregado a la filosofía el descubrimiento de la naturaleza, principio de donde las cosas proceden y sustancia de que están hechas. También ellos van a hablar «sobre la naturaleza», y así titulan sus respectivos poemas. Los dos critican la física jónica y la rechazan, porque pretendiendo estudiar la naturaleza como principio y sustancia de todas las cosas, concluye encontrando la sustancia y el principio en una de ellas: el agua, el aire. Los dos se apartarán de la *vía de la opinión* del hombre vulgar para seguir la *vía de la verdad* del sabio. Y en la vía de la verdad se les patentizará el ente, elevando así la filosofía al nivel de la metafísica. La naturaleza, que está detrás de todas las cosas como el principio de donde emergen y en todas las cosas como su más sustantiva realidad, es el ente. La filosofía misma será una ocupación teorética con el ente. Es precisamente esta ocupación lo que caracteriza a nuestros dos pensadores, y lo que los contrapone, la contraposición misma de sus respectivas concepciones del ente. Heráclito nos ofrecerá una concepción del ente cruzada de dinamicidad. Apoyado en la movilidad de las cosas, perderá las cosas para instalarse en la movilidad del ente. Parménides, por el contrario, nos ofrecerá una concepción del ente dominada por la estaticidad. Rechazará desde el primer momento las cosas para poder conservar la inmovilidad del ente.

Heráclito dejó discípulos que alcanzaron los tiempos de Platón. Parménides fundó la escuela de Elea, con el precedente de Jenófanes y numerosos discípulos. De todos ellos vamos a ocuparnos por separado.

B. La escuela de Elea.

1. *El problema fundamental.*—Además de los pitagóricos, aparece en la Magna Grecia la escuela eleática, cuyo representante capital es Parménides. Sigue muy vivo el problema de la realidad del mundo exterior y, aunque se le enfoca desde el punto de vista del cambio, terminará negándose el movimiento y centrando la especulación en el ser, concepto fundamental de la nueva escuela.

2. *Jenófanes.*—Un antecedente de la escuela de Elea se encuentra en *Jenófanes de Colofón.* Su vida discurre entre la segunda mitad del siglo VI y la primera parte del V. Dos cosas importantes hay que señalar en Jenófanes: la crítica de las concepciones religiosas y morales del pueblo griego, que había de ocasionarle el abandono de su patria y la obligación de pasar de ciudad en ciudad recitando sus versos, y su doctrina panteísta, que sería preludio de la unidad del ser de los eleáticos propiamente dichos.

3. *Parménides.*—Uno de los pensadores más originales y profundos de la antigüedad es *Parménides de Elea* (m. hacia el 540 a. de J. C.). Escribió un poema en hexámetros que lleva por título «Sobre la naturaleza» y que tenía dos partes: la *vía de la verdad* y la *vía de la opinión.*

Para Parménides, la verdadera realidad no puede ser la del mundo sensible ofrecido a la percepción, constituido por las cosas que nacen, se mueven y perecen. Antes bien, la verdadera realidad será el ente, esto es, la unidad, la inmovilidad, la eternidad. Sólo el ser es, y el no ser no es. En la vía de la verdad, el ente está presente al pensamiento: no tiene pasado ni futuro; el ente no fue ni será, sino que, simplemente, es. Además, el ente es uno: la multiplicidad de las cosas es aparente y no atenta contra la unidad del ente. Por la misma razón el ente es inmóvil: cambiar sería convertirse en no ser, pero el no ser no es; devenir (llegar a ser o dejar de ser) implicaría dualidad en el ente, y el ente es uno. Por análogas razones el ente es eterno. En la vía de la opinión se nos ofrece la multiplicidad y el cambio. Pero el cambio o movimiento como un llegar a ser es imposible. La razón nos advierte la ilusión en que la sensibilidad cae.

4. *Zenón.*—Si Parménides puede considerarse como el metafísico de la escuela, *Zenón de Elea* (m. hacia el 520 a. de J. C.) es el dialéctico, siempre dispuesto a defender la doctrina de su maestro. Se han hecho famosas sus aporías contra el movimiento. Veamos las principales:

1.ª El veloz Aquiles no puede alcanzar a una tortuga, porque, mientras llega Aquiles a donde estaba la tortuga, ésta habrá andado algo; mientras Aquiles recorre esta nueva distancia, la tortuga habrá caminado más; y así indefinidamente.

2.ª Aún hay más: Aquiles ni siquiera puede moverse, porque para recorrer la distancia que le separa de la tortuga tiene que pasar por el punto medio; para llegar a este punto medio habría tenido que pasar por el punto medio anterior, etc.

3.ª Una flecha lanzada por el arquero no se mueve, pues en un momento determinado o la flecha está donde está o está donde no está; pero estar donde no está es imposible; luego está donde está, y si *está,* no se mueve.

LOS ELEATICOS

No se diga que el movimiento se demuestra andando, porque esta es una prueba por el hecho, por la vía de la opinión, que nada vale contra la razón, la vía de la verdad.

Obsérvese que las dos primeras aporías de Zenón intentan explicar la imposibilidad del movimiento en función de un elemento—la trayectoria—que no tiene sentido más que presupuesto el movimiento mismo. Si no existe el movimiento, no hay trayectoria del móvil. La demostración de que no hay movimiento no podrá, pues, basarse en la divisibilidad hasta el infinito de la trayectoria como camino recorrido por el móvil. La tercera aporía supone en la demostración lo que quiere concluir, a saber, que la flecha no se mueve.

Téngase en cuenta, sin embargo, que lo que Zenón quiere demostrar es que el movimiento resulta ininteligible en función del principio de identidad: el ser es, y el no ser no es. Y como lo que es ininteligible no existe para los eleáticos, es necesario declarar que el verdadero ser, en la vía de la verdad, no se mueve. El movimiento pertenece únicamente a la vía de la opinión, al dominio de lo sensible. Esto justamente acontecerá también en Platón, deudor en este punto de los eleáticos. Platón eliminará del *cosmos noetós* todo movimiento, y lo dejará reducido al *cosmos aiszetós*.

Las aporías de Zenón han tenido una gran virtualidad en la historia de la filosofía. Todavía en el siglo XVIII, impulsado en gran parte por ellas, Leibniz llegará al descubrimiento del cálculo infinitesimal.

5. *Meliso.*—Aunque no nacido en Elea, sino en Samos, pertenece *Meliso* a la escuela de Elea, como discípulo de Parménides. Acentúa el monismo de su maestro, negando también la multiplicidad y la movilidad. Pero vuelve a entender la realidad en un sentido esencialmente físico, interpretando el ser como lo lleno y el no ser como espacio vacío. Meliso es un precedente del atomismo de Demócrito.

C. HERÁCLITO.

1. *El problema.*—Filosóficamente, *Heráclito de Efeso* (540-476) depende todavía de los fisiólogos jónicos, al propio tiempo que se sitúa como antítesis de las soluciones dadas por la escuela de Elea. También en Heráclito interesa el problema de la realidad del mundo exterior, y es, sobre todo, este filósofo de Efeso quien adopta el punto de vista del movimiento en sus intentos de solución. Mientras Parménides terminaba diciendo que todo es y que el movimiento no existe, Heráclito concluirá por afirmar que solo existe el devenir.

2. *El devenir.*—Heráclito descubre un hecho universalísimo en la naturaleza del mundo exterior: todo cambia, nada es. El mundo es algo que está en continua transformación. El fondo de la realidad es un incesante devenir. Nadie se baña dos veces en un mismo río, ya que éste está constituido por una corriente de agua que en cada momento es distinta. De aquí que la sustancia primordial, el principio que buscaban los jónicos es, para Heráclito, el fuego, que por esencia es movilidad y constante transformación. La guerra es el padre de todas las cosas.

No puede darse mayor oposición a la doctrina de Parménides: Heráclito terminará con la negación del ser de las cosas, ya que no encuentra nada permanente y fijo en la realidad. Las cosas nunca son; siempre se hacen. El agua se hace nube; la nube, lluvia; la lluvia, hielo, etc.

3. *El escepticismo.*—La única salida, en buena lógica, es el escepticismo. Sólo la razón, el *nous*, es algo estático, que cuando quiere aprehender la realidad, se le escapa de las manos, como el agua de una cesta. El conocimiento es imposible, porque la realidad tiene atributos antitéticos con respecto a los del *nous*. El *nous* es algo eterno e inmortal; sería el verdadero ser, según Parménides; pero el objeto del conocimiento es algo fluyente y escurridizo, y no hay posible adecuación entre cognoscente y conocido.

4. *Discípulos.*—En el desarrollo del heracliteísmo citamos al maestro de Platón, *Crátilo*, que lleva la afirmación de la movilidad universal a tal extremo, que, para no dar por supuesta la permanente subsistencia de las cosas objeto de la discusión, se calla.

D. JUICIO DE CONJUNTO.—Eleatismo y heracliteísmo permanecerán para siempre como dos constantes extremas de la historia de la metafísica. A los filósofos de Elea se debe que el problema filosófico perdiese su carácter estrictamente físico y se orientase hacia la metafísica. El monismo y el panteísmo, como solución al problema del ser, tiene en su fondo una inexactitud que lo invalida totalmente: la univocidad del ser. Parménides, al suponer, al menos implícitamente, la univocidad del ente y al intentar explicar el ser desde el punto de vista del movimiento, hundió a la filosofía en el error y a sí mismo en el fracaso al pretender dar explicación de la realidad del mundo sensible.

Los argumentos de Zenón de Elea son, todos ellos, sofísticos. El triunfo aparente de Zenón es debido no tanto a la profundidad de su pensamiento cuanto a la originalidad y agudeza del mismo. Hay en su posición un error larvado que, corriendo el tiempo, informará triunfalmente todas las formas del racionalismo. La experiencia, la prueba por el hecho, no puede argüir de falsedad a la razón, decía el dialéctico de Elea. La verdad es, como más tarde se pondrá de relieve, que no es la razón, sino la experiencia la que decide en última instancia en la esfera de lo existencial en que se manifiesta el movimiento. No es la razón, sino los sentidos quienes constituyen la piedra de toque de la existencialidad.

Si en el fondo de las afirmaciones de Parménides encontrábamos su concepción de la univocidad del ser, en la doctrina de Heráclito va implícita la concepción de la plurivocidad del ente. Por otra parte, si comenzamos por reducir el ser a devenir, como el devenir no es inteligible por sí mismo, no puede extrañar la conclusión escéptica a que se ve abocado el filósofo de Efeso.

LOS PLURALISTAS

LOS PLURALISTAS (SIGLO V A. DE J. C.)
- A. El problema fundamental.
- B. Empédocles ....
  - Vida y obras.
  - Los cuatro elementos.
  - Las dos fuerzas.
- C. Anaxágoras ....
  - Vida.
  - Las homeomerías.
  - El *nous.*
- D. Demócrito ....
  - Vida.
  - Los átomos.
  - El vacío.
  - El movimiento.
  - El materialismo.
- E. Conclusión.

A. El problema fundamental.—Las cosas, perdidas por Heráclito y rechazadas por Parménides, van a quedar constituidas en el objeto de la filosofía, en el único centro de interés de los sabios de las últimas generaciones presocráticas. A principios del siglo v aparecen en Grecia tres filósofos—Empédocles, Anaxágoras y Demócrito—caracterizados por el empeño común de conciliar a Parménides y Heráclito y resolver el viejo problema de la filosofía jónica. Replantean, en efecto, el problema de la naturaleza, pero no se trata ya de una naturaleza anterior o superior a las cosas, sino de la naturaleza misma de las cosas en compatibilidad con los cambios efectivos e innegables de las mismas. Para conciliar a la naturaleza y el cambio en el seno de las cosas echarán mano de tres ingredientes fundamentales: la pluralidad de los elementos (corrección a Parménides), la primacía del ser sobre el devenir (modificación a Heráclito) y la noción de la fuerza cósmica (superación de la mera causalidad material de los jónicos). Sobre esta comunidad de pensamiento aparecen peculiares modalidades que diferencian notablemente a los tres pensadores.

B. Empédocles.—1. *Vida y obras.—Empédocles de Agrigento* (490-430) descendía de una noble familia siciliana; era físico, médico y filósofo. Parece que rechazó la corona de rey porque quería ser dios. Como dios inmortal, efectivamente, se presentaba ante sus discípulos. Valiéndose de sus conocimientos físicos, se hizo admirar como taumaturgo. La fama de que gozó en su tiempo fue realmente extraordinaria. Sus obras principales son dos poemas, de los que únicamente se conservan algunos fragmentos, y que llevan por título *De la naturaleza* y *Las purificaciones.*

2. *Los cuatro elementos.*—Empédocles está preocupado aún por el problema que se plantearon los primeros presocráticos, y pretende conciliar la inmovilidad del ser con la multiplicidad cambiante de las cosas. Los elementos constitutivos son cuatro: *agua, aire, fuego* y *tierra.* Empédocles los llama «las raíces de todo». Estos elementos son contrarios e irreductibles, eternos e inalterables. Por combinación diversamente dosificada dan lugar a todas las cosas. De esta manera parece que afirmaba que las diferencias meramente cuantitativas fundan las diferencias cualitativas del compuesto. Las cosas, propiamente, no nacen ni mueren, sino que aparecen y desaparecen, por unión y desunión de sus elementos constitutivos.

3. *Las dos fuerzas.*—Para explicar esta unión y separación de los elementos en la constitución de las cosas, admitía Empédocles dos fuerzas contrarias: el *amor,* que une y crea, y el *odio,* que separa y destruye. La preeminencia de una u otra de estas fuerzas determina las alternativas del acontecer del cosmos. En el principio reinaba el *amor,* y, por ello, los elementos estaban unidos y constituían un estado armónico, inmóvil, divino. Después, entra en acción el *odio,* se produce la desunión y se origina el cambio y la multiplicidad. Es entonces cuando aparece el mundo.

Con este esquema quiere Empédocles explicar también la biología y la psicología. En biología, comienza por afirmar que en un principio existieron grandes monstruos, seres imperfectos, cuyos órganos se separaron. Vuelven a unirse estos órganos por el amor, produciendo nuevos seres vivos, de los cuales sobrevivieron únicamente los suficientemente adaptados. Se ha querido ver en esta teoría de la supervivencia de los más aptos un precedente del evolucionismo moderno. En psicología admite la existencia del alma, compuesta de los cuatro elementos. Explica el conocimiento de una manera ingeniosa. Los seres emiten corpúsculos que penetran por los sentidos, produciéndose la percepción al unirse al elemento del alma que les es homogéneo: el fuego se conoce por el fuego; el agua, por el agua, etc. El alma transmigra de unos seres a otros hasta que se ha purificado, expiado totalmente un pecado original. Entonces deja este mundo para volver a una región celeste.

C. Anaxágoras.—1. *Vida. — Anaxágoras de Clazomene* (500-428) procedía también de una familia noble. Renunció a honores y riquezas para dedicarse a la filosofía. Se trasladó a Atenas, donde vivió largos años en la amistad de Pericles. Sus teorías astronómicas, en oposición a las creencias religiosas de los atenienses, fueron causa de su condenación y expulsión de Atenas.

2. *Las homeomerías.*—Anaxágoras creía imposible poder explicar con unos pocos elementos la constitución de todos los seres. Permanece fiel al problema general de la época, que, como se ha dicho, trataba de conciliar el ser inmóvil con la multiplicidad cambiante de las cosas. Para Anaxágoras, no hay verdadera generación ni corrupción. Las cosas son agregados de una infinidad de elementos invisibles, pudiendo ser divididas hasta el infinito sin que se llegue a los cuatro elementos de Empédocles. Las partículas más pequeñas de que se componen las cosas se llaman *homeomerías.* Estas son una especie de átomos cualitativos, infinitamente pequeños e infinitamente numerosos. La aparición de las cosas se explica, en cierto modo, de manera contraria a como acabamos de ver en Empédocles. Así como en éste la mezcla de los elementos produce las cosas, en Anaxágoras, por el contrario, es la separación de las homeomerías de una misma clase que, al

CONCILIADORES

reunirse, se hacen visibles, lo que hace aparecer el nuevo ser. En el principio, las *homeomerías* estaban mezcladas, no constituyendo un cosmos, sino un caos. El cosmos nació del caos por un proceso de separación, primero, y reunión, después, de las homeomerías de igual calidad. Este proceso no ha concluido todavía: en cada cosa hay homeomerías de todas las demás, que permanecen invisibles hasta que, separadas de la mezcla y unidas entre sí, dan origen a un nuevo ser.

3. *El «nous».*—El paso del caos al cosmos se produce mediante una fuerza exterior y superior a la mezcla, a la que llamó *nous*, mente, y a la que parece haber identificado con Dios. El *nous*, principio de la ordenación del mundo, es la más pura de todas las cosas. No parece, sin embargo, que Anaxágoras concibiera al *nous* como un ser espiritual.

El *nous* es, por de pronto, un intelecto exterior al caos, que ha impreso en un punto determinado de la mezcla caótica un movimiento rotatorio, que se extiende cada vez más, hasta llegar a constituir el orden que aparece en el mundo actual. Por otra parte, el *nous* se halla presente en todo ser viviente. Cuanto mayor sea el fragmento de *nous* en el hombre, tanto más perfecto será su conocimiento. Este se produce por los contrarios. Lo que está frío siente el calor; la pupila percibe la luz porque es oscura.

D. DEMÓCRITO. — 1. *Vida. — Demócrito de Abdera* (430-370) fue un viajero infatigable. Contemporáneo de Sócrates, vive, sin embargo, todavía preocupado por el problema del mundo exterior. Es, juntamente con su maestro *Leucipo*, del que apenas se sabe que existió, el creador del atomismo. Se preocupó de casi todas las ciencias y fue un fecundo escritor, conservándose unos pocos fragmentos de sus numerosas obras.

2. *Los átomos.*—Para Demócrito, a la base de todo lo real hay dos elementos: lo lleno y lo vacío. Lo *lleno* está constituido por partículas pequeñísimas, invisibles, llamadas *átomos*. Los átomos tienen de común el ser cualitativamente iguales, contrariamente a las homeomerías de Anaxágoras; pero difieren entre sí en la figura, en el peso y en la sutileza. Hay átomos ganchudos que se engarzan fuertemente entre sí y constituyen los cuerpos sólidos; átomos esféricos que forman los líquidos, y átomos esféricos, pero muy sutiles, que dan lugar a los gases.

3. *El vacío.*—Los átomos por sí solos no explican la constitución de universo, y menos el movimiento de las cosas. Al lado de los átomos, de lo lleno, es preciso poner el *vacío*, concebido por Demócrito como un espacio inmaterial, y sin el cual no podría producirse el movimiento, cuya existencia es evidente. La existencia del vacío se prueba por la consideración de que los cuerpos del mismo volumen son desigualmente pesados. Los cuerpos de escasa densidad deben contener más espacio vacío que los cuerpos de densidad mayor. En el universo entero no existe otra cosa que los átomos materiales y el vacío inmaterial en que se mueven.

El *vacío* de Demócrito no es lo mismo que el *no ser* de Parménides. Propiamente el vacío es un principio real, constitutivo de los cuerpos. Se diferencia de lo lleno por carecer de solidez. Los griegos distinguían entre *ouk on* (no ser absoluto, nada) y *me'on* (no ser relativo). El vacío no es una simple nada, un absoluto no ser, sino que es un *ser espacial*, un no ser relativamente a lo *lleno*.

4. *El movimiento.*—Con esto intenta Demócrito resolver el problema del movimiento, clásico en la metafísica presocrática. Los átomos se mueven, con movimiento eterno, en el espacio vacío. En un principio este movimiento se verifica de arriba abajo y en dirección rectilínea. Pero si tal movimiento se produjera siempre de la misma manera, los átomos no se encontrarían y no podían formar los cuerpos compuestos, y el mundo, tal como hoy le conocemos, no se hubiera formado. Pero acontece justamente que en esta caída llegan algunos átomos a coincidir, por azar, con otros; entonces, por la violencia del choque, salen despedidos en todas direcciones, originándose la más variada diversidad de movimientos. El movimiento, como los átomos, es eterno. En su explicación no es necesario considerar ninguna fuerza extracósmica. Los átomos se mueven por su propia naturaleza. Esta doctrina constituye el mecanicismo.

5. *El materialismo.*—Demócrito ha producido la forma más seria del materialismo antiguo. El ser se reduce al ser material. Todo cuanto existe, incluso el alma humana, es un agregado de átomos materiales. En la formación de estos agregados no influye ninguna causa extrínseca. El movimiento se reduce al cambio local.

El alma es principio de la vida y órgano del pensamiento, pero de naturaleza material, como los cuerpos. Perece por dispersión de los átomos que la integran; pero, siendo los átomos eternos, con la muerte del hombre, entra en nuevas combinaciones para dar lugar a otros seres.

Este materialismo es aplicado también a la teoría del conocimiento. Nuestro conocimiento se inicia con la sensación. Los cuerpos emiten una especie de imágenes tenuísimas, de ídolos, compuestos de átomos suy sutiles que penetran por los sentidos golpeando los órganos del alma. Así se produce la impresión y se realiza el conocimiento, el cual no siempre tiene valor objetivo. Demócrito es llevado a distinguir entre cualidades *primarias* y *secundarias*. Las primarias, como el peso y el volumen, son inherentes a las cosas en sí mismas, y, por consiguiente, objetivas. Las secundarias, como el color, el sabor y el calor, son meras modificaciones de nuestra sensibilidad, y, por lo mismo, subjetivas. Desde el conocimiento sensible de las cualidades primarias podemos elevarnos al conocimiento racional que versa sobre los átomos y el vacío, únicos principios verdaderos y objetivos.

E. CONCLUSIÓN.—Debemos observar que estos tres intentos de conciliación tuvieron mejor intención que éxito. No lograron una síntesis superadora capaz de resolver el problema capital de la filosofía presocrática. Tendrá que llegar Aristóteles para que, con un cambio esencial en la formulación del problema, queden puestas las bases de su verdadera solución.

LA FILOSOFIA EN LA EDAD

LOS SOFISTAS (SIGLO V A. DE J. C.)
- El nuevo rumbo de la filosofía griega.
- La sofística.
- Filosofía y retórica.
- Protágoras ......
  - El relativismo.
  - La convencionalidad.
  - Interpretación
- Gorgias ....
  - Negación de la realidad.
  - Negación del conocimiento.
  - Negación de la validez del lenguaje.
- Otros sofistas..
  - Trasímaco.
  - Calicles.
  - Hipías.
  - Pródico.

LOS

1. EL NUEVO RUMBO DE LA FILOSOFÍA GRIEGA.—El tema general de la filosofía presocrática estaba orientado hacia la especulación cosmológica. Durante ese largo período solo excepcionalmente se hacía mención del hombre y de los asuntos humanos. La filosofía había alcanzado una de sus metas convirtiéndose en ciencia racional de las cosas. Y en el desarrollo de esa tarea científica las soluciones alcanzadas fueron numerosas y dispares. La filosofía misma se vio abocada a una gran crisis, en la que estuvo a punto de perecer. Es en el siglo V cuando aparecen, en el centro mismo del Atica, en Atenas, los sofistas, que se despreocupan del mundo y vienen a dar con su especulación en el centro mismo del hombre. Ya no preocupa la naturaleza; los nuevos sabios se desentienden de las cosas del mundo exterior; un nuevo concepto aparece: la *eudaimonia*, la felicidad, referida esencialmente al ser humano. ¿Para qué ocuparse de las cosas ajenas y dejar de lado los asuntos propios? Tal es el nuevo rumbo de la filosofía griega y tales los problemas que acucian a los nuevos pensadores. Obsérvese que, si exclusivistas fueron los presocráticos, con un exclusivismo nacen los sofistas. La historia reservará a Platón y a Aristóteles la tarea de integrar ambos exclusivismos.

2. LA SOFÍSTICA.—La palabra «sofista» significaba, nominalmente, lo mismo que «sabio». El sentido peyorativo que ha llegado a adquirir no procede de su etimología, sino de Aristóteles, al afirmar que la sofística era una sabiduría aparente. También Platón decía que el sofista era una especie de no ser, porque aparentaba ser filósofo sin serlo realmente. Ambos nos hacen ver en el sofista al hombre que trata temas filosóficos fuera de las rutas de la filosofía sin conseguir la sabiduría. En su forma externa, los sofistas eran profesores ambulantes que comerciaban con el saber. Iban de cuidad en ciudad enseñando a la juventud mediante un sueldo, cosa desusada entre los filósofos griegos, que consideraban serviles los trabajos retribuidos. El éxito de la sofística se cifraba en el éxito de sus alumnos en la vida pública. No interesaba tanto a la verdad cuanto el triunfo sobre el adversario. Por eso los sofistas cultivaban especialmente la retórica y, sobre todo, la oratoria política. Eran profesores de elocuencia. Con los sofistas, pues, se sacrifica el verdadero interés de la filosofía de sus predecesores a fines secundarios mercantilistas y políticos. Comienzan contraponiendo los sistemas anteriores para terminar mostrando que se contradicen. No interesa tanto lo que se pone o lo que se dice como lo que se contrapone y lo que se contradice. No es extraño que se haya considerado como esencial de la sofística el *contra* y se haya entendido el nuevo modo de filosofar como dando origen no ya a una filosofía contraria, sino a lo contrario de una filosofía. Históricamente se ha recogido de la sofística lo puramente negativo: el relativismo, el escepticismo, el nihilismo.

Los sofistas eran pléyade. Aquí nos ocuparemos solamente de los más importantes. Pueden catalogarse en dos grupos. Pertenecen al primero los dos sofistas de mayor fama: Protágoras y Gorgias. Por vía teórica establecen el relativismo y el escepticismo. Para ellos todo es mudable y condicional. Frente a la convención moral, jurídica y política levanta el segundo grupo, por vía práctica, la constancia de la ley natural, en cuya interpretación se afanan Calicles, Hipías, Trasímaco, Antifonte y Pródicos.

Antes de entrar en la exposición de sus respectivas doctrinas, examinemos la general concepción sofística de la filosofía.

3. FILOSOFÍA Y RETÓRICA.—Para examinar la concepción de la filosofía conviene reparar en dos cosas: los nuevos objetos que la sofística trata y el peculiar modo de tratarlos o, lo que es igual, la materia y la forma de la investigación.

Comience por advertirse que el hecho mismo de que la sofística se oponga a toda la investigación presocrática no significa simplemente el abandono de los problemas tratados por los filósofos anteriores. Si abandonan la *naturaleza* como problema es precisamente porque se hacen cargo del *problema* que les plantea la diversidad de las respuestas presocráticas dadas sobre aquella. Surge así ante los sofistas el problema de la validez de nuestro conocimiento. Si abandonan las cosas de la naturaleza, es porque se despliega ante sus ojos el orbe de los asuntos humanos y urge la necesidad de indagar la naturaleza de las «cosas» de la vida humana. Entre estas «cosas», tres se destacan como principales: el quehacer político, la conducta moral y la fe religiosa. Las tres son objeto de ocupación sofística; pero no en sí mismas consideradas, sino en referencia esencial al hombre, por quien, situado en el centro de todas ellas, adquieren la única consistencia de que se ven dotadas.

De aquí que el modo primario de referirse el sofista a todos esos objetos sea la *opinión* que le merecen, el parecer de cada cual. Y como toda opinión se ve frecuentemente contrapuesta y contradicha por otras opiniones, surge la necesidad de la discusión. El razonamiento llevado sobre las cosas en sí mismas será sustituido por mis razones personales expresivas de la opinión que me he forjado de las cosas tal como aparecen en mi vida. La razón deberá ceder el paso a la persuasión; el razonamiento, al discurso; la ciencia misma, a la retórica.

La filosofía es concebida por los sofistas como retórica sobre los asuntos humanos. Se advierte con

SOFISTAS

ello suficientemente cuál ha sido la aportación de la sofística en orden a la determinación del concepto de filosofía: se amplía su contenido presentando a nuestra disciplina nuevos objetos materiales hasta entonces no claramente enunciados— lo gnoseológico, lo político, lo moral y lo religioso— y un sinfín de temas —lógicos, gramaticales, jurídicos, sociales, etc.— en cada uno de ellos implicados, pero se yerra el camino y se pierden los mejores esfuezos por la caída en el subjetivismo y en la pura retórica.

4. Protágoras.—*Protágoras* (480-410) era natural de Abdera y contemporáneo de Pericles. Enseñó en Atenas, siendo al final de su vida acusado de ateísmo por haber dicho en su obra *Sobre los dioses* que no era capaz de saber si existen o no existen, ya que hay muchas cosas que impiden averiguarlo, sobre todo la oscuridad del asunto y la brevedad de la vida humana.

A dos puntos capitales queremos referirnos: el *relativismo* de la verdad y el *convencionalismo* de la ley. Concluiremos con una interpretación del pensamiento del más grande de los sofistas.

La doctrina de Protágoras que más ha influido en la posteridad es la del *relativismo*, enunciada en la famosa frase suya: *el hombre es la medida de todas las cosas: de las que son, en tanto que son, y de las que no son, en tanto que no son.* Es cuestión difícil captar el sentido justo que tendría esta frase en Protágoras. Por eso, las interpretaciones dadas son muy variadas. Es indudable su sabor relativista, y parece probable que se trate de un relativismo individual y de carácter noético. Basamos la aserción en aquel otro texto, no tan famoso, que dice: *según cada cosa se me aparece, tal es para mí; según a ti se te muestra, tal es para ti, pues tú eres hombre y yo también lo soy.* No se ocupa ya Protágoras del ser de las cosas, sino de la verdad de nuestros pensamientos, y, no hallando un criterio objetivo, apela a la subjetividad de cada hombre para determinar su validez.

La *convencionalidad* de la ley es simple aplicación del relativismo. La falta de un criterio absoluto que discierna lo verdadero de lo falso determina que cada cual deba tomar por verdadero lo que se le presenta como tal, es decir, su propia *opinión.* El número de las opiniones particulares es tan extenso como el de los hombres. Junto a la opinión particular, norma de la conducta individual, debe registrarse la *opinión pública* como norma de la conducta civil o política. La opinión de la mayoría es la norma de la *polis*, es decir, la ley que, de esta manera, resulta mera *convención*, tan variable como los lugares y las épocas, las necesidades y los intereses.

Se ha calificado la doctrina de Protágoras como *escepticismo.* Nos parece una calificación precipitada. El paso al escepticismo estaba reservado a Gorgias. Lo que sucede en Protágoras es que no admite la existencia del parmenídeo *mundo de la verdad* y se queda con el *mundo de la opinión*, al que dota del carácter heraclíteo del puro devenir, pero considerándolo como auténticamente real. En el fondo, pues, lo que ha variado es el concepto mismo de verdad que ahora se sitúa, como en su lugar propio, en el ámbito de la opinión. Hay en Protágoras como una genial anticipación que sólo en Hegel —y desde otros supuestos— actualizará todas sus virtualidades: la universalización del devenir, que ahora incluye no sólo a la realidad exterior —al objeto de nuestro conocimiento—, sino también al sujeto cognoscente mismo. La adecuación entre el objeto mudable y el mudable sujeto es, pues, posible y el conocimiento —la sensación— es real. La sensación de lo que deviene es real, pero relativa al sujeto, que también deviene, y, por consiguiente, debe definirse como *opinión, doxa*, sujeta asimismo a variación.

5. *Gorgias. — Gorgias de Leontino*, en Sicilia (483-390), es otro de los sofistas de más fama por sus excelentes dotes oratorias y sus éxitos en la vida pública. Criticó la doctrina del ser de los eleáticos, escribiendo sobre ella en su libro *Del no ser* una serie de tres proposiciones encadenadas que constituyen la más alta expresión del *nihilismo filosófico:* 1.ª, nada es; 2.ª, si algo fuese, sería incognoscible; 3.ª, si algo fuese, y lo conociésemos, sería incomunicable a los demás. Con la primera proposición niega Gorgias la realidad; con la segunda, el conocimiento, y con la tercera, la validez del lenguaje. Un escepticismo tan radical jamás se ha vuelto a dar en la historia.

Defiende la primera proposición así: Nada es, ya que si algo fuese, o habría comenzado a ser, o sería eterno. No puede comenzar a ser, según demostraron ya los eleáticos, luego tendría que ser eterno; mas lo eterno es infinito, pero lo infinito no existe en parte alguna. La incognoscibilidad de lo real la intenta justificar por la falta de homogeneidad entre el ser y la mente, y el defecto de validez en el lenguaje, por la incongruencia entre la palabra y el pensamiento que ella expresa.

6. *Otros sofistas.*—Contra las tendencias relativas y escépticas de Protágoras y Gorgias defienden otros sofistas la existencia de una ley natural. Al oponer la *naturaleza* a la *convención*, ha surgido prácticamente la distinción entre derecho *natural* y derecho *positivo.* He ahí una efectiva aportación de la sofística al progreso de la filosofía. Lo grave del caso está en que la distinción entre el derecho positivo, fruto de la convención, y el derecho natural, previo a las convenciones sociales, se entendió, muy frecuentemente, como contraposición. En la interpretación misma de la ley de la naturaleza, anduvieron divididos —y, desde luego, desacertados— los sofistas. *Trasímaco* sostenía que la ley natural es el derecho del más fuerte, imposición de la clase dominante. *Calicles* enseña que el más fuerte, el superhombre, debe imponer tiránicamente su voluntad por encima de toda convención. Otros, como *Hipias de Elis*, defendían que mientras la ley escrita es el tirano de los hombres, la ley natural es principio de igualdad y fraternidad universal. *Pródico de Keos* muestra una mayor austeridad en la concepción moral. Será, empero, necesaria la presencia de Sócrates para purificar la atmósfera ateniense del relativismo gnoseológico, del escepticismo moral y del subjetivismo político.

CUADRO VIII

LA FILOSOFIA EN LA EDAD

SOCRATES Y LOS

A. SOCRATES .... (SIGLO IV A. DE J. C.)	Vida y personalidad. El problema. La filosofía, meditación ética. El método. La definición y los conceptos. Etica. Influencia.
B. LOS SOCRATICOS MENORES .... (SIGLO V A. DE J. C.)	Las escuelas socráticas menores. Escuela de Megara. Escuela de Elis. Escuela de Eretria. Escuela cirenaica. Escuela cínica.

A. Sócrates.

1. *Vida y personalidad.*—Natural de Atenas, hijo del escultor Sofronisco y de la comadrona Fenareta, *Sócrates* (469-399) es uno de los personajes más importantes de toda la humanidad. En su juventud ejerció el oficio de su padre, pero la voz de la conciencia o de su «daimon», como gustaba decir, le impulsó a una tarea de enseñanza y educación de sus conciudadanos. La cumplió con desprendimiento y entusiasmo. Dialogaba en el ágora, en el gimnasio, en las calles, con cualquiera que quisiera escucharlo. Humilde en sus modales, sencillo en el trato, honesto en su vida, irónico, pero siempre cordial, en el diálogo, supo arrastrar a los jóvenes a los más altos ideales, con lo que produjo una honda revolución espiritual y se atrajo la enemistad de las clases conservadoras, que habían de acusarle de impío y de corruptor de la juventud. Fueron sus principales acusadores Meleto, Anito y Lycrón. Por escasa mayoría fue considerado culpable. En el debate para fijar la pena se mostró sereno y orgulloso de su misión. Fue condenado a muerte. Ya encarcelado, rehusó la huida que sus discípulos habían preparado. Sometiéndose a las leyes de su patria, bebió la cicuta con gran entereza y serenidad.

Sócrates no dejó nada escrito. Su doctrina ha de buscarse en los *Diálogos* de Platón, principalmente en la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón*, y en algunas referencias de Jenofonte y de Aristóteles.

2. *El problema.*—Sócrates hizo su aparición filosófica en medio de la sofística. Bajo un aspecto como un sofista más, llevando su crítica negativa y destructora sobre la sabiduría antigua que investigaba acerca de la naturaleza exterior. Ocuparse de lo que los sabios llamaban *cosmos* significa caer en la frivolidad de opiniones encontradas. Bajo otro aspecto, se opone a los sofistas, defendiendo, contra ellos, la realidad de la *ciencia moral.* Y hasta podría decirse la *realidad moral* de la ciencia. Fue tomado por sus contemporáneos como un sofista más, hasta el punto de ser ridiculizado en la escena por Aristófanes y condenado a muerte por la democracia ateniense. Sin embargo, no solo por la intención, sino también por el contenido, se diferenció notablemente de todos los sofistas. No buscaba el triunfo en el éxito, sino en la conquista de la verdad. Por eso transforma la opinión en concepto; la discusión, en diálogo; la habilidad, en virtud; la retórica, en ética. Frente a los sofistas, que creían saberlo todo, reivindica el valor de la ignorancia consciente bajo la fórmula: «sólo sé que no sé nada». Frente al escepticismo y al subjetivismo estaba Sócrates persuadido de la existencia de verdades objetivas. Asumió la misión de despertar en sus conciudadanos el interés por el conocimiento y por la verdad, e inmerso en el problema general de la sofística, adoptó como lema la inscripción del templo de Apolo en Delfos: *conócete a ti mismo.*

3. *La filosofía, meditación ética.*—La filosofía socrática comienza siendo meditación sobre sí mismo, reflexión sobre la conciencia propia. Pero la meta no se encuentra en un conocimiento del hombre como medida de todas las cosas, sino, contrariamente, en el descubrimiento de la verdad como medida de lo que el hombre debe ser y norma a la que debe someter su conducta. La reflexión socrática, a semejanza de la ocupación sofística, es llevada sobre el hombre y los asuntos humanos, sobre las cosas de la vida cotidiana; pero, a diferencia de los sofistas, que hacen a las cosas depender de la vida, Sócrates, en radical oposición, impone a la vida que el hombre debe realizar la más esencial dependencia de lo que las cosas sean. La reflexión sobre la conciencia se ha convertido en meditación sobre las cosas y los asuntos de la vida cotidiana para hallar el canon que las regula y por el cual regular la vida del hombre. La filosofía socrática es, esencialmente, meditación ética, búsqueda dialogal de los conceptos rectores de la conducta humana.

4. *El método socrático.*—Sócrates solía decir que utilizaba el arte de la *mayéutica.* Como su madre ayudaba a dar a luz a los cuerpos, así él procuraba el alumbramiento de la verdad en la mente. Para ello hay que arrancar de la conciencia del no saber, pues sólo cuando se es consciente de la propia ignorancia se puede acometer la tarea científica y soportar el esfuerzo que la adquisición del saber exige. Sobre este punto de partida se levanta la reflexión mediante el diálogo. Este difiere esencialmente de la discusión. En la discusión sofística hay dos opiniones en pugna; en el diálogo socrático solo una —la del interlocutor o el mensaje de la cosa misma—, pues Sócrates sólo sabe que no sabe, y esto no cuenta como opinión. El diálogo tiene, a su vez, dos momentos. El primero consiste en el examen y la crítica de las opiniones admitidas por las gentes, y que, en general, son falsas y están desprovistas de sólidos fundamentos: recibe el nombre de *ironía.* Con ella no se ha descubierto aún la verdad, pero se ha barrido de la mente la falsa sabiduría, colocando en su lugar el deseo de la auténtica. El segundo momento, llamado propiamente *mayéutica,* consiste en alumbrar en la mente el verdadero conocimiento que expresa lo que la cosa es, el concepto, y puede concretarse en una definición. De este método tenemos bellísimos ejemplos en los *Diálogos* de Platón.

La doctrina socrática del método lleva en su fondo el innatismo del conocimiento y de las ideas. Solo se puede pretender alumbrar lo que ya en algún modo implícitamente se contiene. El método socrático tiene, sin embargo, indudables ventajas cuando se trata de reafirmar los conocimientos ya adquiridos.

SOCRATICOS MENORES

La trascendencia e importancia del método socrático han sido grandes a través de la historia de la pedagogía. Con lo dicho quedan señaladas sus virtudes e indicados sus defectos.

5. *La definición y los conceptos.*—Sócrates fue el descubridor de la doctrina del concepto, que él captaba mediante la definición. Aristóteles mismo dice que Sócrates descubrió los razonamientos inductivos y la definición universal.

El concepto es una forma permanente de representación; no varía ni se muda como la opinión, sino que refleja los elementos estables del objeto, es decir, su esencia, lo que el objeto es. La definición, que capta un concepto, consiste en decir lo que una cosa es, su esencia; la definición versa sobre la esencia de las cosas.

Sócrates, en medio de una época de escepticismo general, devuelve al pueblo griego la confianza en la verdad. El intelecto vuelve a ocupar su rango y a convertirse en instrumento para la captación del ser. El conocimiento de las realidades morales será, por de pronto, incuestionable. Así lo supo entender Platón, quien, trascendiendo el escepticismo desde el primer momento, llevará los «conceptos» socráticos a todas las esferas de la realidad.

6. *Etica socrática.*—Sócrates es el creador de la ética como disciplina filosófica. El núcleo de la ética socrática lo constituye el concepto de virtud, concebida como un saber que capacita para la vida. Según Sócrates, nadie obra el mal a sabiendas; el conocimiento del bien se identifica con la práctica de la virtud. Como el saber se adecúa con la virtud, así la ignorancia se adecúa con el vicio. Propiamente no hay más que una virtud que las comprende todas: la sabiduría, y que es susceptible de enseñanza. La práctica del bien es un aprendizaje racional. La virtud propiamente consiste en la práctica del bien, y como el hombre virtuoso es feliz, la virtud y la felicidad vienen a identificarse. Es la más alta expresión esta doctrina socrática del eudemonismo moral.

En contradicción con este racionalismo moral, admite Sócrates la creencia en un demonio o espíritu que guía al hombre y que se revela mediante la voz interior. Este espíritu es una especie de instinto moral que dictamina, aparte de la razón, lo que se ha de hacer en cada instante.

Se echa de ver en la ética socrática la falta de una determinación del concepto de bien. El racionalismo moral y el eudemonismo ético tienen en su fondo la creencia implícita de Sócrates en la bondad natural del hombre.

7. *Influencia de Sócrates.*—La influencia de Sócrates en la historia de la filosofía ha sido grande. Sócrates es un caso excepcional en la historia del pensamiento. Aunque no escribió nada, su influencia se perpetúa a través de Platón, y se extiende hasta nuestros días. En primer lugar, informa positivamente varias doctrinas platónicas. A él se vinculan numerosas escuelas morales que llevan el nombre de «socráticas». Su doctrina de la bondad natural del hombre repercutirá en Rousseau. La moderna filosofía existencialista aún se relacionará a Sócrates, sobre todo mediante su fundador, Kierkegard.

B. Los socráticos menores.

1. *Las escuelas socráticas menores.*—La influencia de Sócrates entre sus contemporáneos fue inmensa. Sus discípulos constituyen legión. Por contraposición al *mayor* de ellos —Platón—, se conocen con el nombre de *socráticos menores* todos los filósofos que, partiendo del socratismo y sin salirse de la atmósfera general de la sofística, pretenden continuar al gran maestro desarrollando su enseñanza en los más variados sentidos dentro de la misma dirección fundamental.

Cinco son las *escuelas socráticas menores* registradas en la historia de la filosofía. Las indicamos a continuación con la nómina de sus principales representantes y la expresión de las peculiares tendencias que imprimen a la filosofía.

2. *La escuela de Megara.*—Fue fundada por *Euclides* (444-369), de Megara (no se confunda con Euclides el geómetra). Además de sufrir la influencia de Sócrates, depende estrechamente de los eleáticos y se relaciona con Platón. Continúan a Euclides: *Eubúlido de Mileto, Diodoro Cronos, Alexinos* y *Estilpón.* El ideal del sabio y, por tanto, la misión de la filosofía, consiste en el esfuerzo contemplativo del bien.

3. *La escuela de Elis.*—Fue fundada por *Fedón de Elis.* Acentúa las sutilezas dialécticas de la sofística, tan del gusto de los megáricos, y carece de mayor importancia.

4. *La escuela de Eretria.*—Filial de la anterior, fue fundada por un discípulo de Fedón, *Menedemo,* al regresar a su patria. Acentúa también la dialéctica erística y carece igualmente de importancia.

5. *La escuela cirenaica.*—La escuela cirenaica fue fundada por *Aristipo de Cirene* (hacia el 360 a. de Jesucristo). Tiene por representantes a *Areta, Aristipo el Joven, Teodoro el ateo, Hegesias y Anicérides.* Todo el interés de la especulación se dirige a esclarecer la vida práctica, lo que se debe obrar. La sensación en el único móvil de la acción y criterio de la conducta. Todo placer es un bien y debe ser procurado. El ideal de vida debe, pues, consistir, en la procuración del mayor número de sensaciones placenteras (hedonismo). La escuela cirenaica terminará fundiéndose en el epicureísmo.

6. *La escuela cínica.*—Su nombre proviene del de Cinosargos, gimnasio donde fue establecida en Atenas, o, según otros, del de perros (en griego, *kynes*), título que aceptaron como un honor sus representantes, proletarios todos exaltadores de la vida natural. Contrariamente a los cineraicos, los cínicos ponen el ideal de vida en la virtud. Y la virtud se consigue mediante el dominio de sí mismo, que llega a hacer indiferentes todas las cosas, el placer y el dolor, la riqueza y la pobreza, etc. Este dominio de sí mismo conduce a la libertad interior, a la ausencia de necesidades, a la independencia en el obrar, al bastarse a sí mismo (autarquía). Entre los cínicos deben citarse: *Antístenes de Atenas,* el fundador de la escuela; *Diógenes de Sínope, Crates, Hiparquias y Metrocles.*

CUADRO IX

LA FILOSOFIA EN LA EDAD

PLATON Y LA

A. PLATON (SIGLO IV)
- Vida y personalidad.
- Obras.
- El problema.
- Los grados del conocimiento.
- La concepción de la filosofía.
- La realización de la filosofía: ídolos, eidos e Ideas.
- El conocimiento como reminiscencia.
- El «cosmos noetós» y la metafísica.
- El «cosmos aiscetós» y la física.
- El alma y la psicología.
- La ética.
- La sociedad: política y educación.

B. LA ANTIGUA ACADEMIA. *Vid.* cuadro siguiente.

A. Platón.

1. *Vida y personalidad.—Platón* (428-347) nació y murió en Atenas. Procedía de familia aristocrática y recibió esmerada educación. Su verdadero nombre era Aristocles, pero se le llamó Platón por la amplitud de su espalda. Su primera vocación le llevaba a la política, mas la influencia de Sócrates lo ganó para la filosofía. Fue discípulo de Cratilo, el seguidor de Heráclito, y de varios sofistas. Se alejó de ellos al conocer a Sócrates, de quien fue fidelísimo seguidor durante cerca de diez años. A la muerte del maestro, abandonó Atenas y emprendió largos viajes. Estuvo en Megara, y, probablemente, en Cirene; después salió para Egipto, cuya estabilidad política, tan en contraste con la de su patria, admiraba profundamente. Tras una breve estancia en Atenas, emprendió nuevos viajes. Estuvo en la Magna Grecia, donde conoció la filosofía de los eleáticos y de los pitagóricos, cuya influencia había de acusar más adelante. En 390, se encuentra en Siracusa, intentando llevar a la práctica reformas politicosociales, apoyado por el pitagórico Dión, jefe del partido aristocrático y sobrino del tirano Dionisio el Viejo. Este tirano terminó entregando a Platón como esclavo a un embajador espartano. Parece que fue liberado por su amigo el filósofo cirenaico Anicérides. Hacia el 367 volvió a Atenas, donde fundó una escuela, que estableció en el jardín que compró a un amigo llamado Academo. De ahí deriva el nombre de Academia. Todavía hizo otros dos viajes a Siracusa, que resultaron igualmente desafortunados. Fuera de esto, Platón se entregó totalmente a la dirección de la Academia, a la enseñanza oral y a la redacción de los *Diálogos*. Platón es uno de los genios más completos de toda la Humanidad. Especialmente dotado para la especulación, elevará la filosofía a uno de los niveles más altos escalados por la antigüedad.

2. *Obras.*—Platón escribió numerosas obras, verdaderas joyas de la literatura universal. Nos han llegado treinta y cinco diálogos y trece cartas. La crítica moderna ha planteado graves problemas en torno a la autenticidad de muchas de estas obras y acerca de su cronología. He aquí su posible clasificación y el juicio más frecuentemente admitido:

a) *Diálogos socráticos o de juventud: Laques, Carmides, Eutifrón, Protágoras, Ión, Apología, Critón, Lissis, Trasímaco* (o *República*, libro I) e *Hipias menor.*

b) *Diálogos polémicos: Gorgias, Menón, Eutidemo, República* (libros II-X), *Cratilo, Teetetes, Menexeno* e *Hipias mayor* (estos dos últimos, de autenticidad dudosa).

c) *Diálogos dialécticos: Fedro, Banquete, Fedón, Parménides, Sofista* y *Político* (este debía ser seguido por el *Filósofo*).

d) *Diálogos con tendencia al pitagorismo: Filebo, Timeo, Cricias* (inconcluso, debía ser seguido por el *Hermócrates*) y *Leyes* (incompleta y tal vez resultado de notas reunidas por algún discípulo).

e) *Diálogos apócrifas: Alcibiades,* I y II; *Rivales, Clitofón* y *Minos.*

f) *Cartas:* Las trece *Cartas*, transmitidas bajo el nombre de Platón, se consideran hoy inauténticas en su mayoría.

3. *El problema.*—Platón recoge el método de Sócrates, completándolo en doble sentido. Subjetiva e internamente, lo libera de la unilateralidad inductiva, haciéndolo instrumento del proceder inverso, de la deducción. Objetiva y externamente, lo libera de la restricción a la ética, dándole aplicación universal, es decir, metafísica. Con ello está en condiciones de poder superar, desde dentro, la posición sofística. Y de esta manera deja gravitar sobre sí todo el peso de la filosofía presocrática, en particular la doctrina de Pitágoras y el conflicto Parménides-Heráclito, trayendo a primer plano la distinción entre lo que nace y perece y lo que es sin restricción.

4. *Los grados del conocimiento.*—Sobre las cosas nascentes y perecederas tenemos conocimiento sensible, *opinión (doxa);* de lo que es, de la realidad consistente, podemos alcanzar conocimiento inteligible, *ciencia (episteme).* En el ámbito de la opinión distingue aún Platón dos grados de conocimiento con su correspondiente doble objeto: la *conjetura* o *imaginación (eicasía)*, es decir, el conocimiento de las *imágenes*, y la *creencia* o *fe*, esto es, el conocimiento perceptivo de las *cosas sensibles.* En el área de la ciencia hay también dos grados de conocimiento: el *razonamiento* o *razón (dianoia);* que tiene por objeto los seres matemáticos, y el *conocimiento filosófico* o *inteligencia (nous)*, que, mediante la dialéctica, asciende a la contemplación intuitiva de las ideas.

5. *La concepción de la filosofía.*—Con solo advertir ahora que este último grado de conocimiento no consigue su objeto de manera exhaustiva y perfecta, se nos habrá clarificado por sí misma la concepción platónica de la filosofía. La sabiduría es conocimiento perfecto, intelectual *(noesis)*, de las ideas. La filosofía es, propiamente, filo-sofía, deseo de la sabiduría, esfuerzo dialéctico por llegar a la contemplación de las ideas, pasión eidética. El filósofo posee un alma deseosa de saber, enamorada de la sabiduría, siempre mirando hacia lo alto, partícipe en grado eminente de la divinidad. Platón se encuentra todavía preso en la aspiración órfico-pitagórica hacia la liberación del alma de los reiterados nacimientos, encarnaciones sucesivas en distintos cuerpos, encarcelamientos que dificultan y enturbian la libre posesión de la sabiduría. Y por eso

ANTIGUA ACADEMIA

el filósofo, al lado de su aspiración a la sabiduría, lleva también la aspiración a morir, y el filosofar mismo es «meditación de la muerte».

Dejemos de lado, empero, esta aspiración del divino Platón para examinar más de cerca el concepto de filosofía que con él aparece. Considerado en relación a los filósofos precedentes, resulta fácil percatarse de la novedad platónica. La física, tal como la entendían los presocráticos, solo nos proporciona opiniones variables sobre una realidad cambiante. La solución de Parménides fue genial, pero deja la realidad sensible sin explicar. Los pitagóricos habían proporcionado una primera evasión de lo sensible para considerar las cosas en lo que tienen de esencial. Una evasión tal no es aún superación para Platón. Sócrates, con su apelación a los conceptos, da también un buen paso en el sentido que a Platón interesaba. Pero los *conceptos* socráticos quedaban reducidos a la realidad moral y eran puestos como hipótesis que requieren ulterior confirmación. Como los pitagóricos, Sócrates, al trascender la sensación, no trasciende el mundo sensible. Platón precisaba dar un paso más y apelar a la *dialéctica* que, produciendo el salto trascendente, sitúa la investigación en lo suprasensible como tal, donde, por contemplación intuitiva, se realiza el genuino conocimiento filosófico. Un conocimiento tal nos es dado por una *noesis* y tiene por objeto propio las esencias. La *noesis* nos proporciona la asimilación de un *noema*, de un ser inteligible, de una idea existente y consistente. Y la filosofía es, precisamente, la *noesis* de las ideas.

6. *La realización platónica de la filosofía: ídolos, eidos e Ideas.*—Visto el concepto platónico de la filosofía, pasamos a examinar la platónica realización de la misma. Con este examen pretendemos exponer las líneas generales del sistema.

Cuando el sujeto cognoscente se mueve en el ámbito de la opinión, *imagina* y *cree* que las cosas singulares y concretas son tal y como se presentan a su conocimiento perceptivo. Y en función de esta creencia les impone nombres, diciendo de esta que es *agua;* de esa, *aire;* de aquella, *árbol;* de otra *hombre,* etc. Hasta el sujeto que se eleva a un conocimiento racional, matemático, nos asegura que tal cosa es *triángulo,* tal otra *cuadrilátero,* etc. El filósofo, empero, se da cuenta muy pronto de la irreverencia de esta manera de hablar. Eso que se bebe, por ejemplo, no es agua, sino algo que tiene *forma* de agua, algo que es *acuiforme;* lo que se respira es imagen de aire, *aeriforme;* aquello que se encuentra en el bosque, *semejanza* de árbol, *arboriforme;* aquel con quien se dialoga, *antropoide.* Tampoco el matemático debe llamar a las cosas concretas triángulos, sino *triangulares,* etc. Resulta, pues, que las cosas del mundo sensible son *semejanzas, imitaciones, apariencias, imágenes* o *formas* de otras cosas que las miden, las rigen y determinan. En terminología platónica, todas esas expresiones con que deben ser designadas las cosas sensibles se unifican en el término común de *ídolos,* diminutivo de *eidos,* que traduciríamos mejor por *ideíllas,* para librar a la palabra del matiz religioso que ha llegado a adquirir en castellano. Cada cosa del mundo sensible es simple manifestación disminuida de un *eidos.* El agua sensible es *eidos de agua,* etc. Todas y cada una de las determinaciones entitativas de las cosas del mundo sensible están regidas por las cosas del mundo inteligible. El *eidos* rige y determina la *ideílla.* Las cosas objeto de sensación no se identifican con las cosas objeto de inteligencia. Las cosas sensibles son, noéticamente vistas, ideíllas, participaciones eidéticas. Sólo en los *eidos* alcanzan las cosas de nuestra vida cotidiana seguridad y consistencia. De esta manera, Platón ha continuado y superado a Sócrates.

Pero Platón no puede parar la investigación en este estadio. Descubierto el mundo eidético e inteligible *(cosmos noetós),* debe aprestarse a su estudio. El constituye, precisamente, el centro del quehacer filosófico. La filosofía es, principalmente, *noesis* del *eidos,* inteligencia de lo inteligible. Al *eidos* platónico se le suele traducir por *idea,* palabra que también usa Platón, pero con sentido diferente, como pronto veremos. El conjunto de los *eidos,* de las ideas (así, con minúscula), constituye un mundo aparte del sensible: el *cosmos noetós.* El *eidos* propiamente tal es una realidad permanente, inmutable, intemporal, inespacial; posee, sobre todo, unidad, individualidad y, por lo mismo, indivisión interna y externa diferenciación. Puede, en consecuencia, ser delimitado, definido. He ahí, pues, gran parte de la tarea del filósofo: lanzarse a la *caza* de las ideas, a la *búsqueda* de las *definiciones.*

Pero esto no es suficiente. Por arriba del *cosmos noetós* (por arriba y por debajo englobándolo) pone aún Platón a las *Ideas* propiamente dichas (esta vez con mayúscula), supremas realidades absolutamente consistentes, pero también absolutamente indefinibles. Para tres realidades reserva Platón el nombre de Idea: el Bien, la Belleza y la Justicia, siendo estas dos últimas aún, en cierta manera, derivaciones de la primera. En la Idea de Bien se sostienen y flotan todas las ideas, y de ellas reciben su consistencia, lo que ellas mismas son. Como la luz nos hace ver los objetos sensibles, destacándolos y configurándolos, poniéndolos de relieve y clarificándolos, así la Idea de Bien lo visibiliza todo, iluminándolo y perfilándolo. Algo semejante cabe decir de la Idea de Belleza. Por su derivación y semejanza del Bien, ella es la que baña en luz y claridad el mundo de las realidades físicas, a las cuales, envolviéndolas, vuelve bellas. La Idea de Justicia ejerce papel análogo en el orbe humano. Ella regula las relaciones entre las tres partes del alma individual, las tres clases del cuerpo social, las tres virtudes singulares y colectivas, y armoniza los destinos históricos de los diversos estados (ciudades). En la posesión de las Ideas consiste la sabiduría. Al hombre, empero, en este estado de existencia viajera le ha sido negada tal posesión. Las Ideas no se dejan poseer; son inabarcables, indefinibles. Lejos de poder abrazarlas, ellas nos abrazan y aprisionan. El sabio debe dejar su presunción para convertirse en filósofo, amante de la sabiduría. Se conformará con rendir acatamiento al Bien, pleitesía a la Belleza y procurará realizar la Justicia en el orbe individual, social, moral e histórico.

A. PLATON. Vid. cuadro anterior.

y

B. LA ANTIGUA ACADEMIA .....

Los tres períodos de la Academia..	Academia antigua. Academia media. Academia nueva.
La antigua Academia	Espeusipo. Jenócrates. Otros académicos.

A. PLATÓN *(conclusión).*

7. *El conocimiento como reminiscencia.*—Hemos visto que la filosofía de Platón es el esfuerzo dialéctico para alcanzar el conocimiento intelectual de las ideas según su triple realidad y consistencia de ídolos, eidos e Ideas. La dialéctica platónica es primordialmente metafísica—gnoseología, ontología y teología—y derivadamente física, antropología, ética y política. Examinemos ahora, en particular, cada una de esas partes de la doctrina filosófica.

Comenzamos por la gnoseología. El verdadero conocimiento habrá de versar sobre la verdadera realidad. En el orden del tiempo, nuestro primer conocimiento es *opinión, doxa,* pura fantasmagoría, como producto de la imaginación, o mera creencia, es decir, percepción de las cosas sensibles. Los sofistas se quedaban aquí y en la sensación disolvían la realidad. Sócrates ascendía inductivamente a la elaboración de los conceptos. Platón tiene que trascender la sensación, porque ve en ella un signo de lo metasensible. No puede, empero, elaborar los conceptos, porque tienen ya realidad con anterioridad a la actividad del alma. La percepción es la ocasión para que el alma *recuerde* el concepto caído en olvido. La *mayéutica* se ha convertido en *reminiscencia.* El verdadero conocimiento es para Platón, recuerdo, *anámnesis.* La explicación del conocimiento intelectual como simple reminiscencia lleva ya implicada la triple teoría ontológica, física y antropológica. Por de pronto, debe existir un mundo eidético, espiritual, trascendiendo del mundo sensible, material. Y como, con ocasión de las percepciones recibidas de este mundo, recuerda el alma al otro, debe declararse su preexistencia en él. Veámoslo todo separadamente.

8. *El «cosmos noetós» y la ontología platónica.*—Platón se interesa por el verdadero ser; pero teniendo éste los atributos que le señalara Parménides y encontrando en las cosas atributos antitéticos, concluye que el verdadero ser no puede estar en las cosas. Las cosas del mundo son rectas y no rectas, cuadradas y no cuadradas: son y no son. Además para que yo pueda ver cosas rectas y no rectas, cuadradas y no cuadradas, preciso tener la idea de recta, cuadrado, etc., y no encontrándose nada en este mundo que sea la recta ni el cuadrado, es necesario que la idea se dé en otro mundo. La idea platónica es una especie de concepto socrático investido de los atributos y de la realidad del ente parmenídico hecho subsistente en el mundo inteligible.

Las ideas son realidades permanentes y absolutas que, por tanto, no pueden existir en este mundo mudable y relativo. Son entes universales, arquetipos eternos, que existen por sí en el mundo suprasensible.

El primer carácter fundamental de la *idea* platónica es la *unidad.* Cada idea es una unidad indestructible. La unidad de cada idea no atenta, empero, contra la pluralidad de las ideas. Cada cosa del *cosmos aiszetós* tiene su idea en el *cosmos noetós.* Salvada la pluralidad, a cada idea aplica Platón los caracteres del ente parmenídico. Así, las ideas son inmóviles, inmutables, intemporales, inespaciables eternas.

La *idea,* en segundo lugar, es sustante y sustantiva. Tiene una consistencia en sí misma. Su realidad no es un ser adjetivado. Aunque no haya mente que la conciba, existe.

Las ideas, en su sustancialidad, gozan de existencia real. En último término, las ideas son las esencias de las cosas sensibles existentes realmente en el mundo inteligible. Platón es exageradamente realista; su doctrina es la antítesis del idealismo lógico a que han querido reducirla, modernamente, siguiendo a Kant, los filósofos de la escuela de Marburgo.

Finalmente, las ideas son paradigmas, modelos, arquetipos de las cosas sensibles. Preexisten a las cosas y no les afecta la mutabilidad inherente al mundo sensible. Cada cosa reproduce imperfectamente, como una copia infiel al modelo, su idea. Las cosas son a las ideas como las sombras a sus objetos.

El *cosmos noetós* no constituye un único estrato en el que las ideas se sitúen horizontalmente. Las ideas mantienen entre sí relaciones de jerarquía. En la cúspide de esta jerarquía coloca Platón la Idea del Bien. Es el sol de las ideas y de las almas: con su luz y su color da a las ideas ser y verdad y al alma capacidad de conocer.

9. *El «cosmos aiszetós» y la física.*—¿Qué son las cosas del mundo sensible? Platón piensa que son mezcla de ser y no ser. Son en cuanto *participan* de las ideas. No son, en cuanto son mera participación. Es la cosa un compuesto de ser y no ser, de materia y forma; en lo que tiene de suyo, en cuanto es materia, la cosa no es; en cuanto es forma, participación de la idea, es ser. Para hacer comprensibles estas ideas, nos cuenta en *La República* el mito de la caverna.

Platón, pues, para explicar el ser de las cosas, acude al concepto de participación. Mas con esto no le es aún suficiente. Cada cosa del mundo parece participar de varias ideas. Por ejemplo, Sócrates es un ser, viviente, animal, racional. Sócrates, ¿es Sócrates porque participa de la idea de ser o de la de viviente o de la de racional, etc.? Platón resuelve esta cuestión introduciendo otro concepto de extremada dificultad: la *comunidad.* Sócrates es Sócrates porque participa de la idea de Sócrates; mas la idea de Sócrates se halla en comunidad con la idea de ser, de viviente, etc.

10. *El alma y la antropología.*—El origen del hombre nos es explicado en el *Fedro* con el mito del

ANTIGUA ACADEMIA (CONCLUSION)

carro alado. El alma está representada por un carro alado tirado por dos corceles, uno blanco y otro negro (el ánimo y el apetito), y guiado por un auriga (la razón). Llega un momento de su carrera en que el carro se despeña y el alma cae en este mundo sensible encarnándose en un cuerpo. El alma, pues, está compuesta por tres fuerzas o partes: la razón o alma inteligible, el ánimo o alma irascible y el apetito o alma concupiscible, que Platón sitúa, respectivamente, en la cabeza, en el corazón y en el vientre. El alma irascible y la concupiscible quedan tan estrechamente vinculadas al cuerpo que se contagian de todos sus caracteres, pero el alma inteligible, más independiente, puede elevarse, por ministerio del conocimiento, a una vida superior, *teorética*. El alma inteligible, hecha para la contemplación de las ideas, no nace ni perece; se une accidentalmente al cuerpo, al cual preexiste y sobrevive. Admite también Platón la transmigración de las almas, idea tomada de los pitagóricos y muy difundida por el Oriente.

11. *La ética*.—Para Platón, el supremo bien del hombre es la contemplación de las ideas, y en ello reside la validez objetiva de la ley moral. De ahí la noción socrática de que el conocimiento se identifique con el bien obrar, y que, por consiguiente, la virtud es un saber. De ahí también la doctrina pitagórica de la *ascesis*, necesaria, según Platón, para dejar al alma en perfecta disposición de contemplar las Ideas.

Platón es el descubridor de las cuatro virtudes cardinales. En consonancia con su antropología asigna a cada parte del alma una virtud particular: la *prudencia* es la virtud del alma inteligible, conforme a la cual obramos con razón en nuestros actos; la *fortaleza* es la virtud del alma irascible y tiene por objeto estimularnos para vencer las dificultades; la *templanza* es la virtud del alma concupiscible, y por ella el hombre modera sus apetitos. Finalmente, la *justicia* no es tanto una nueva virtud cuanto la armonía de las otras tres virtudes.

12. *La sociedad*.—En conformidad con la antropología y con la ética, establece Platón su teoría de la sociedad. Como el alma tiene tres partes, así el estado se compone de tres grandes clases sociales: el *pueblo*, los *militares* y los *filósofos*. De acuerdo con la ética, señala a cada clase su virtud: la virtud peculiar del pueblo es la templanza; la de los guerreros, la fortaleza; la de los filósofos, la prudencia. La justicia regula las relaciones de los individuos con el Estado.

El pueblo es la clase productora y ha de sostener económicamente a las dos clases superiores. La clase militar tiene como función la defensa del Estado contra los enemigos interiores y exteriores. Los filósofos tienen por misión gobernar y educar a todos los individuos y contemplar las ideas.

B. LA ANTIGUA ACADEMIA.—La escuela fundada en Atenas por Platón recibió el nombre de *Academia* por haber sido establecida en el Jardín de Academos. Miembro de la Academia, bajo la enseñanza del fundador, fué Aristóteles, el más grande discípulo, a quien hubiera correspondido, a la muerte de Platón, la dirección de la Escuela, de no haberse mezclado en el asunto cuestiones de familia y de ortodoxia. Ello determinó el retiro de Aristóteles al Asia Menor y la consiguiente fundación de una nueva escuela.

La vida de la Academia se extiende hasta las postrimerías de la filosofía antigua. Su larga historia suele dividirse en tres períodos: *Academia antigua*, *media* y *nueva*. De los dos últimos períodos nos ocuparemos más adelante al hablar de los escépticos y de los estoicos, con quienes se funden sus representantes.

La *antigua Academia* comprende los discípulos cronológica y doctrinalmente más próximos a Platón. Esta proximidad debe referirse aun a la última fase de la doctrina platónica. Platón, en efecto, bajo la influencia de los pitagóricos, formuló, en los últimos años de su vida, la llamada teoría de las Ideas-números, que, aunque no fue expuesta en ninguna de las obras que han llegado a nosotros, conocemos por abundantes testimonios polémicos de Aristóteles y algunos fragmentos de los propios representantes de la *antigua Academia*. La filosofía se convierte ahora en la dialéctica de las Ideas-números. Veamos las dos direcciones fundamentales de esta nueva manera de entender la filosofía y que representan Espeusipo y Jenócrates.

Espeusipo, sobrino de Platón y su sucesor en el escolarcado hasta el 339 a. de J. C., acentúa la tendencia pitagorizante del maestro. Resultado de ello será el abandono de los números ideales de Platón, sustituido por los números matemáticos de los pitagóricos. Lo cual no es obstáculo para que la triplicidad platónica de las sustancias—ideas, entes matemáticos y cuerpos sensibles—, lejos de disminuir, aumente.

Jenócrates (escolarca desde el 339 al 314), contrariamente a Espeusipo, reduce los números matemáticos a los ideales. Distingue tres clases de sustancias: la *sensible*—propia de las cosas que están debajo del cielo—, la *inteligible*— perteneciente a las cosas que se encuentran sobre el cielo—y la *mixta* —el cielo mismo—, visible para la sensibilidad e inteligible para la astrología. Admite dos principios supremos: la *mónada*—el Uno, Impar, Inteligencia, Zeus—, que hace función de padre e impera sobre el cielo, y la *diada*—Dualidad, Alma del universo— que hace función de madre y gobierna la región subceleste.

Sucesor de Jenócrates fue *Polemón* (del 314 al 270), y de éste, *Crates* (del 370 al 280); con cuyo escolarcado termina la Academia antigua. También pertenecieron a ella otros contemporáneos de Aristóteles, como *Filipo de Oponte, Eudoxio de Knido* y *Heráclito de Ponto.*

LA FILOSOFIA EN LA EDAD

A. ARISTOTELES. (SIGLO IV)	Vida.	
	Obras.	
	Los tres períodos de su pensamiento	Platónico. De transición. Definitivo.
	Las tres formas de conocimiento	Experiencia. Ciencia. Inteligencia.
	Los tres géneros de ciencias	Teoréticas. Prácticas. Poéticas.
	La lógica	Concepto. Juicio. Razonamiento.
y		
B. LA ESCUELA PERIPATETICA. *Vid.* cuadro siguiente.		

A. ARISTÓTELES.

1. *Vida.*—*Aristóteles* (384-322) nació en Estagira (Tracia), en la costa del Egeo, de una familia de clase media. Su padre era médico del rey de Macedonia. Joven aún, se trasladó Aristóteles a Atenas, ingresando en la Academia, donde recibió la enseñanza de Platón y donde colaboró, después, como maestro. Durante su estancia en la Academia, asimila las doctrinas de Platón y las somete a frecuentes y duras críticas. Muerto Platón, deja Aristóteles la Academia y se instala en la isla de Lesbos. Llamado por Filipo, se traslada a la corte de Macedonia como preceptor de Alejandro Magno. Al ser elevado al trono de Macedonia Alejandro, vuelve Aristóteles a Atenas, donde funda el Liceo, enseñando en él durante trece años. Alternaba las enseñanzas con lecciones magistrales y el diálogo. Las lecciones dialogadas solía darlas paseando con sus discípulos por el jardín del Liceo; de aquí que recibiera la escuela también el nombre de *Peripato* y se llame *peripatética* la doctrina allí enseñada. Muerto Alejandro en 323, el partido nacional ateniense, dirigido por Demóstenes, le obligó a salir de Atenas, retirándose Aristóteles a Calcis, donde murió, a los sesenta y dos años de edad.

2. *Obras.*—Aristóteles compuso numerosas obras, de las cuales no se conserva más que una exigua parte. Escribió primero, imitando a su maestro, numerosos diálogos de gran calidad literaria y profundidad de pensamiento, según atestigua Cicerón, y que se han perdido en su totalidad. Son, entre otros, el *Eudemo, Sobre la inmortalidad del alma,* el *Protréptico* y *Sobre la filosofía.* Todos ellos estaban destinados a los lectores no pertenecientes al Liceo, y, por ello, se han llamado exotéricos.

Las obras que conservamos de Aristóteles, de estilo descuidado y con frecuencia incorrecto, fueron redactadas para uso de las clases del Liceo, o recopiladas de los apuntes recogidos por los alumnos. Andrónico, de Rodas, en el siglo I antes de J. C., las ordenó y agrupó por materias. Pueden clasificarse como sigue:

a) Obras de lógica: *Organon,* que comprende: *Las Categorías, Sobre la interpretación, Primeros analíticos, Segundos analíticos, Tópicos* y *Refutación de los sofismas.*

ARISTOTELES Y LA

b) Obras de física: *La Física, Sobre el Cielo, Sobre la generación y la corrupción, Los meteoros.*

c) Obras de metafísica: *La filosofía primera o Metafísica* (el nombre de Metafísica fue dado a esta obra por Andrónico de Rodas por haber sido colocada después de los libros de la Física).

d) Obras de biología: *Sobre las partes de los animales, Sobre la generación de los animales, Historia de los animales.*

e) Obras de psicología: *Del alma, Sobre la sensación y lo sentido, Memoria y reminiscencia, La respiración,* etc.

f) Obras de moral: *Etica de Eudemo, Etica de Nicómaco, Gran Etica* y *La Política.*

g) Obras de retórica y de poética: *La Poética, La Retórica.*

3. *Los tres períodos del pensamiento aristotélico.*—Ya quedó señalado que Aristóteles pasa por tres etapas en el desarrollo de su pensamiento filosófico:

a) En la primera etapa, la filosofía aristotélica está transida de platonismo. Se acentúa, inclusive, la tendencia mística de la filosofía platónica. Piensa Aristóteles que el mayor bien del hombre hubiese sido no haber nacido, fenómeno que se produce por la caída del alma en el mundo del devenir; después de éste, el mayor entre los alcanzables consiste en poder morir lo más pronto posible, pues esta posibilidad lleva aparejada, con la vuelta del alma a su natural estado, la posesión plena de la sabiduría. Mientras tanto, el hombre debe esforzarse en el ejercicio de la razón, esto es, filosofar, amar y perseguir la sabiduría, preparar el retorno del alma a los lugares celestes.

b) La segunda etapa del pensamiento aristotélico es ya de transición. Está representada por el diálogo *Sobre la filosofía* o *Del bien,* que contenía una historia del pensamiento filosófico, una crítica de la teoría de las ideas de Platón y una especie de teología de los astros. La filosofía se convierte ahora en teología.

c) Y llegamos a la etapa definitiva del pensamiento aristotélico. A la platónica separación entre las ideas y las cosas opone Aristóteles la exigencia socrática de su unidad. Sócrates había buscado conceptos y ensayado definiciones. Con ello intentaba dar razón de las cosas. Por tanto, las esencias universales y permanentes, aprisionadas por los conceptos, debían encontrarse en las cosas mismas y no separadas en un mundo aparte. Pero si las esencias —objeto de nuestra inquisición racional—se hallan involucradas en las cosas del mundo—objeto de nuestra experiencia ordinaria—, se hace preciso plegar las alas de la dialéctica para acomodarse más a la realidad. El principio fundamental del platonismo se invierte. Ya no será la idea quien rige las determinaciones entitativas de las cosas; serán estas quienes rigen y determinan las peculiaridades todas

ESCUELA PERIPATETICA

de nuestras ideas. El mundo sensible comienza a revalorizarse, perdiendo su carácter gregario y decaído y adquiriendo propiedad de autenticidad como lugar de alojamiento de la realidad inteligible. Con ello la filosofía dejará de ser *noesis* de las ideas y preparación para la muerte, y se convertirá en la ciencia de todos los seres por sus causas últimas y sus primeros principios.

4. *Las tres formas de conocimiento.*—Aristóteles distingue tres formas diferentes en el conocimiento: experiencia, ciencia e inteligencia.

a) La *experiencia (empeiria)* es el conocimiento de las cosas concretas en sus características singulares. Ligada a la experiencia, aunque bajo algún respecto superior, sin alcanzar, empero, el grado del conocimiento científico, se halla el *arte o técnica*, en el sentido original de estas palabras: es un saber de los medios para realizar algo. El conocimiento técnico se dirige también a lo concreto y singular, y por eso es inseparable de la experiencia, bien que, en cierto sentido, la domine y supere, abierto como está a ciertas normas generales.

b) La *ciencia (episteme)* es el conocimiento de las cosas por sus causas y principios. Supera el grado del saber puramente *mostrativo* para hacerse conocimiento *demostrativo*. La ciencia es, pues, el saber demostrativo de las cosas. Por ciencia conocemos *por qué* las cosas son lo que son. En toda demostración debe haber *principios* en que la demostración se apoya y *conclusión* a que la demostración llega. La demostración, pues, supone que hay principios indemostrables. Siendo la ciencia un saber demostrativo, versará formalmente sobre las conclusiones, no sobre los principios.

c) La *inteligencia (nous)* es, precisamente, el saber de los principios. La inteligencia de los principios viene postulada para Aristóteles por la existencia misma de la ciencia. Siendo, en efecto, la ciencia —viene a decir en un texto célebre— una concepción de lo universal y de lo necesario obtenida por demostración y exigiendo toda demostración principios en que apoyarse, resulta que no puede haber ciencia de los principios. Y siendo necesario el conocimiento de los mismos, pues, de lo contrario, perecería la certeza de las conclusiones, y no pudiendo obtenerse tampoco por experiencia, síguese que se tiene inteligencia de los principios del saber.

5. *Los tres géneros de ciencias.*—Aristóteles clasifica las ciencias en tres géneros: *teoréticas*, *prácticas* y *poéticas*. Esta clasificación está basada en un criterio de finalidad. La actividad cognoscitiva orientada al simple *conocer* o especular da lugar a las ciencias teoréticas; orientada al *obrar*, a la dirección de la conducta, da origen a las ciencias prácticas; orientada al *hacer*, al fabricar o producir, constituye las ciencias poéticas. También puede decirse que los tres géneros de ciencias se distinguen por la diferente actividad en que se asientan. Cuando la actividad cognoscitiva consiste en la *contemplación*, la ciencia es teorética; si radica en la *acción*, la ciencia es práctica, y si consiste en la *producción* o creación, la ciencia es poética.

a) Las ciencias teoréticas son clasificadas por Aristóteles en tres especies: *física*, *mantemática* y *filosofía primera* o metafísica, según habría de llamársele más tarde. El criterio de la división es ahora el grado de inteligilibidad o de abstracción de los respectivos objetos. La *física* está situada en el primer grado de inteligibilidad y tiene por objeto las *cualidades sensibles* de los cuerpos, abstracción hecha de sus caracteres singulares. A ella se asimilan la biología y la psicología. La *matemática* está colocada en el segundo grado de inteligibilidad y tiene por objeto la *cantidad como tal*, abstraída de las cualidades sensibles. La *metafísica* se mueve en el tercer grado de inteligilibidad y tiene por objeto el ser en cuanto ser, abstracción hecha de la cantidad.

b) En la ciencia práctica pone Aristóteles la *ética*, dividida, a su vez, en tres partes o disciplinas: la *monástica* o ética propiamente dicha, la *económica* y la *política*. El criterio para la clasificación se asienta en la consideración del peculiar obrar del individuo, la familia y la sociedad civil o política.

c) Las ciencias poéticas comprenden las artes en general, tanto bellas como útiles. Aristóteles se refiere con preferencia a dos: la *poesía* y la *retórica*.

A las seis ciencias enumeradas debe agregarse —mejor anteponerse— la *lógica*, disciplina que Aristóteles no catalogó entre las ciencias, no obstante, constituir su más original creación, debido, sin duda, a que la concebía como simple propedéutica filosófica, como *instrumento* de la ciencia. De ahí el nombre de *organon* con que fuera designada en el seno de su escuela.

6. *La lógica.*—La *lógica* aristotélica comprende, propiamente, tres partes: la *definición*, que versa sobre las esencias conceptuales; el *juicio*, y el *razonamiento*. Aristóteles ha estudiado casi exhaustivamente el razonamiento como un instrumento de la demostración. El razonamiento puede ser de dos clases: la *deducción* y la *inducción*. La deducción es un procedimiento demostrativo que, partiendo de premisas generales, nos lleva a una conclusión particular. El razonamiento deductivo categórico se expresa con el *silogismo*, compuesto de dos *premisas*, mayor y menor, ligadas por un término medio, y una *conclusión*. Aristóteles estudia con toda penetración los elementos materiales del silogismo—proposiciones y términos—y analiza su elemento formal, estableciendo las *leyes silogísticas*, las *figuras* y los *modos*.

La inducción aristotélica se llama completa, porque en la premisa mayor están incluidos todos los casos particulares que se subsumen después en la conclusión. En esto se diferencia hondamente de la inducción socrática y de la incompleta o científica, mal llamada baconiana.

La lógica aristotélica se ocupa también de las argumentaciones dialécticas y sofísticas, así como de otra multitud de problemas, como la comprensión y extensión lógicas, la clasificación de los juicios y de las proposiciones, con su oposición, conversión y equivalencia, las categorías, etc.

- A. ARISTOTELES (SIGLO IV)
  - La metafísica
    - Definición.
    - Potencia y acto.
    - Materia y forma.
    - La sustancia.
    - Los cuatro modos del ser.
    - El movimiento.
    - Las causas.
    - Dios.
  - La psicología
    - El alma.
    - El conocimiento.
  - La ética
    - La felicidad.
    - La virtud.
  - La política
    - El hombre.
    - La sociedad.
    - Las formas de gobierno.
- B. LA ESCUELA PERIPATETICA (SIGLOS IV A. III D. J. C.)
  - El Liceo.
  - Teofrasto.
  - Eudemo.
  - Menón.
  - Estratón.
  - Aristoseno.
  - Dicearco.
  - Andrónico de Rodas.
  - Alejandro de Afrodisia.
  - Galeno.

ARISTOTELES Y LA

A. ARISTÓTELES *(Conclusión).*

7. *La metafísica.*—a) *Definición.*—Aristóteles llama a la metafísica *filosofía primera,* y la define como el estudio del ente en cuanto ente. La llama también *ciencia divina,* es decir, *teología,* por la doble razón de que Dios es objeto de ella y el conocimiento metafísico es *propio* de Dios. La define también como ciencia de la sustancia. Estas tres acepciones de la metafísica no atentan a la unidad de la *filosofía primera.* La metafísica es la ciencia del ente en cuanto ente, de Dios y de la sustancia.

b) *Potencia y acto.*—Los presocráticos enfocaron el problema filosófico desde el punto de vista del cambio. Y llegaron a soluciones contrapuestas y exclusivistas. Mientras Parménides tenía que negar el movimiento, Heráclito terminaba por afirmar que sólo el movimiento existía. Los atomistas no pudieron conciliar satisfactoriamente estas dos posiciones contrapuestas. Ni siquiera Platón logra una solución válida para el problema, aunque duplique el mundo. Aristóteles invierte la formulación del problema. En vez de fijarse en el *cambio* de la realidad, se fija en la *realidad* que cambia. Sólo así pudo descubrir entre el ser y el no ser un término medio: el poder ser. Cada ser que *es ya, puede* ser otra cosa que *todavía* no es. Propiamente, pues, hay en cada cosa un ser *ya* y un no ser *todavía.* Al ser ya lo llama Aristóteles *acto,* y al no ser todavía, *potencia.* La explicación del movimiento es entonces muy clara: cambiar es pasar de la potencia al acto. Para Aristóteles, pues, las cosas se componen, filosóficamente, de dos principios: la potencia y el acto.

c) *Materia y forma.*—Paralelamente a la distinción de potencia y acto, pone Aristóteles como constitutivos de las cosas la materia y la forma. La materia es pura posibilidad, potencia, principio indeterminado del ser. La forma es la actualidad del ser, el principio determinante. Aristóteles distingue entre materia prima y materia segunda, y entre forma sustancial y formas accidentales. El ente físico, cosmológico, se compone de materia prima y forma sustancial.

d) *La sustancia.*—La sustancia realiza el sentido fundamental del ser. Sustancia, en primer lugar, significa lo que está debajo, lo que es sujeto. La sustancia, en este sentido, es sujeto, soporte de los accidentes. En un sentido más profundo, sustancia es lo que existe en sí y no en otro. Aristóteles distingue dos clases de sustancias: la *sustancia primera* y la *sustancia segunda.* La primera es el individuo. La segunda es el universal. Hay, en efecto, grupos de sustancias primeras, de individuos, que tienen una estructura esencial común. Aislado este ser común por abstracción, obtenemos la sustancia segunda.

e) *Los cuatro modos de ser.*—Según Aristóteles, el ser se dice de muchas maneras. Con esta frase ha expresado el Estagirita el genial descubrimiento de la analogía del ente. Aristóteles enumera cuatro modos del ser: el ser *per se* y el ser *per accidens;* el ser según las categorías; el ser según lo verdadero y lo falso; el ser según la potencia y el acto.

El ser *per se* es la esencia; el ser *per accidens,* el accidente. Para Pedro, ser hombre es ser por esencia; ser músico, es ser por accidente. El ser esencial puede, a su vez, decirse de varias maneras. Cada una de estas maneras es un predicamento o categoría. Las categorías dividen al ente en diez modos: sustancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo y hábito. Los nueve últimos son accidentes.

Cuando Aristóteles habla del modo de ser según lo verdadero y lo falso, no se refiere a la verdad o falsedad lógicas, que se dan únicamente en los juicios, sino a la verdad del ser. La verdad y la falsedad son, entonces, modos del ser. Así puede decirse un verdadero cuchillo o un duro falso. Un ser se dice verdadero cuando manifiesta, es decir, descubre, desvela el ser que tiene. Se dice falso cuando muestra un ser distinto del suyo. Verdad es, pues, la patencia del ser que es; falsedad es la patencia del ser que no es.

f) *El movimiento.*—Teniendo en cuenta lo arriba dicho sobre la potencia y el acto, se hace perfectamente inteligible la explicación aristotélica del movimiento. Moverse es llegar a ser lo que se puede ser y que no se es todavía, o dejar de ser lo que se es ya. Hay en todo movimiento dos términos: el principio y el fin, y un sujeto que pasa de uno a otro. El principio del movimiento es el sujeto en potencia; el fin, el sujeto en acto. El movimiento será, pues, el tránsito de uno a otro, es decir, el acto de un ser en potencia en cuanto está en potencia. Pero el tránsito de la potencia a acto no se puede verificar más que por un ser ya en acto. De aquí que todo lo que se mueve, se mueve por otro. Hay cuatro clases de movimientos: local, cuantitativo (aumento y disminución), cualitativo (alteración) y sustancial (generación y corrupción). El movimiento se explica también en función de la teoría de la materia y la forma. La forma cambia; la materia permanece a través de todos los cambios. La materia es eterna, y el mo-

ESCUELA PERIPATETICA (CONCLUSION)

vimiento, también. El movimiento, empero, no es una realidad originaria como la materia. Siendo la materia de por sí inerte, el movimiento exige siempre un motor.

g) *Las causas.*—Aristóteles distingue cuatro causas del ser: material, formal, eficiente y final. Las dos primeras son causas intrínsecas, constitutivas. Las dos últimas son extrínsecas y explican el devenir. De la causa material depende la individualidad del ser; de la formal, la especificidad; de la eficiente, sus cambios, y del fin, su ordenación. La materia, en efecto, es aquello de que algo está hecho; la forma, lo que hace que una cosa sea lo que es; la causa eficiente produce la cosa haciéndola pasar de la potencia al acto (Aristóteles no conoció la creación, cuyo término formal es todo el ente); la final es aquello por lo cual una cosa se hace.

h) *Dios.*—Todo cuerpo en movimiento—dijimos—necesita de un motor. Si este motor es, a su vez, móvil necesita de otro. En esta serie de motores y movidos es imposible llegar hasta el infinito. Si no hubiera un primer motor no habría tampoco movimiento. Existe, pues, un primer motor, que tiene que ser inmóvil, para no necesitar ser promovido para obrar. Este motor inmóvil es Dios. El Dios aristotélico obra, como el amor, por atracción: es el fin de todos los movimientos. Pero esto mismo implica que no tenga potencia, que sea Acto puro, forma sin materia. Ha de realizar en sí la plenitud del ser. Le convendrá el más alto grado de ser, es decir, el pensamiento. No necesitando de objeto distinto de sí para pensar, Dios será el pensamiento que se piensa a sí mismo, *noesis noeseos noesis*.

8. *La psicología.*—Aristóteles estudia la psicología como un capítulo de la física. La psicología es el estudio de los seres vivos. El principio de la vida es el alma. Habrá tantas especies de almas cuantos tipos de vida. Paralelamente a los tres tipos de seres vivientes distinguirá, pues, Aristóteles tres almas: el alma vegetativa de las plantas, que verifica funciones de nutrición y reproducción; el alma sensitiva de los animales, que realiza, además, la sensibilidad, la apetibilidad y la locomoción; y el alma racional del hombre, que verifica también el razonamiento y la volición. En el hombre no hay tres almas, como enseñara Platón, sino una sola: la intelectiva, que verifica su función propia y asume las funciones sensitivas y vegetativas. El hombre es un compuesto sustancial de cuerpo y alma.

Aristóteles estudia detenidamente las funciones sensitivas irracionales; rechaza las ideas innatas y la reminiscencia platónica, concibiendo el alma como una *tabula rasa*. Todos los conocimientos, pues, son adquiridos. El punto de partida del conocimiento es la experiencia, la sensación. La función de la sensibilidad se lleva a cabo por los sentidos externos y los internos. Su más alta expresión son las imágenes o fantasmas, que proporcionan la materia para el conocimiento intelectual. Estas imágenes han de ser elaboradas mediante la función abstractiva y generalizadora del intelecto agente. Producida esta elaboración, son recibidas en el entendimiento pasivo.

9. *La ética.*—La ética de Aristóteles es un estudio del bien humano moral. Para todos los hombres, el bien consiste en la felicidad. Mas no todos aciertan con la esencia de la felicidad. Algunos han creído que la felicidad radica en el placer. Lo original de Aristóteles consiste en haber puesto de manifiesto que el placer no constituye la esencia de la felicidad, sino que es un efecto concomitante de ella. Tampoco la felicidad consiste, como creen otros, en la virtud. La felicidad propiamente habrá de consistir en el ejercicio de la potencia más noble del hombre. Y siendo esta el entendimiento, resultará, en fin de cuentas, que la felicidad consiste en la vida teorética, en la contemplación intelectual. Contra Sócrates y Platón, establece que la virtud no consiste en el mero ejercicio de la potencia racional. La virtud es un hábito de obrar el bien, dirigido por la razón, pero adquirido por el esfuerzo de la voluntad. Toda virtud tiene un carácter de término medio entre dos excesos igualmente viciosos; el valor, por ejemplo, es el término medio entre la cobardía y la temeridad. Aristóteles distingue dos grupos de virtudes: las éticas o de la vida activa y las virtudes dianoéticas o de la vida teorética.

10. *La política.*—Aristóteles se ocupó detenidamente de los problemas políticos y sociales. El hombre —dice— es un animal social y político. Lejos de las especulaciones utópicas de Platón, y ateniéndose a su buen sentido, establece como fundamento de toda sociedad política la familia y la propiedad. Fiel a su concepción de los posibles tipos de vida, llegó a aceptar la existencia de esclavos en la sociedad dedicados a los trabajos inferiores. Respecto a las formas de gobierno, distingue las justas o puras de las injustas o degeneradas. Las formas justas persiguen el bien común, y son tres: la monarquía, la aristocracia y la democracia. Las injustas sacrifican el bien común y persiguen el bien particular del gobernante. Son también tres: la tiranía, la oligarquía y la demagogia.

B. LA ESCUELA PERIPATÉTICA.—Con Aristóteles alcanzó la filosofía griega la cumbre de su desarrollo perfectivo, y se inaugura la época de la especialización científica. La escuela por él fundada tuvo larga vida. Entre sus discípulos solo recordamos los más importantes, con una ligera indicación de su significación filosófica:

Teofrasto de Lesbos, sucesor de Aristóteles en la dirección de la Escuela (desde 322 hasta 287), desarrolla algunas partes de la metafísica y de la lógica del maestro, hace investigaciones sobre las plantas y sistematiza las doctrinas naturalistas. Se ocuparon también de historia de la ciencia *Eudemo de Rodas*, historiador de las matemáticas, y *Menón*, historiador de la medicina. Sucede a Teofrasto *Estratón de Lampsaco* (287-269), que inaugura la tendencia hacia el naturalismo y el materialismo. También son materialistas *Aristoseno de Tarento y Dicearco de Mesina*. Posteriormente destacan *Andrónico de Rodas* (siglo I a. de J. C.), recopilador de las obras de Aristóteles, y *Alejandro de Afrodisia* (siglo III d. de J. C.), célebre comentador. Recuérdese, en fin, a *Galeno*, el famoso médico griego que se ocupó también, de lógica, en la que introdujo la cuarta figura del silogismo.

LA FILOSOFIA EN LA EDAD ANTIGUA:

PROEMIO SOBRE LA FILOSOFIA

- LA FILOSOFIA HELENISTICORROMANA .... (SIGLO IV A-III D. DE J. C.
  - Caracteres generales.
  - Dos etapas ....
    - Predominio del problema moral.
    - Predominio del problema religioso.
  - Las Escuelas morales ....
    - Epicureísmo.
    - Estoicismo.
    - Escepticismo.
    - Eclecticismo.
  - La metafísica religiosa ....
    - Judaico-alejandrina.
    - Platónico-pitagórica.
    - Neoplatónica.

1. CARACTERES GENERALES.—Muerto Aristóteles desaparece en Grecia el interés por los problemas genuinamente metafísicos. Faltan hombres con suficiente tensión metafísica para hacer frente a las exigencias de la nueva organización política del mundo. Grecia inicia su decadencia, pierde la hegemonía y se transforma en provincia del vasto imperio macedónico, primero, y del romano, después. Aunque la constante histórica se cumpla y Grecia, militarmente vencida, sea culturalmente vencedora, no acontece ello sin que la cultura misma sea sentada sobre nuevas bases y sufra la repercusión de las condiciones nuevas. La cultura se difunde y Atenas deja de ser el foco científico para ceder el puesto a los florecientes centros de Pérgamo. Antioquía, Rodas, Alejandría y la misma Roma. La sistematización científica, impulsada por Aristóteles, se desarrolla produciéndose la separación de diversas ciencias particulares, como las matemáticas, la astronomía, la biología, la medicina, la historia y la filosofía. El espíritu griego ha entrado en el campo de las ciencias especializadas, y, consiguientemente, desatiende la dedicación a la filosofía, que ahora deberá adscribirse a la fundamentación general de todos los conocimientos. Por otra parte, destruido el viejo orden político del estado ciudad *(polis)*, en el que todavía Aristóteles veía realizarse en su plenitud el ideal social, y sustituido por el inmenso mecanismo social, en el que el individuo deja de ser célula viviente de un organismo político para convertirse en simple pieza de una extraña máquina, el hombre griego se siente inseguro y se retrae a la vida privada o se difunde en la totalidad del cosmos. El individualismo y el cosmopolitismo tienen, en su origen, la misma raíz histórica. Se vuelve a la filosofía en busca de directrices para la organización de la vida personal. La sabiduría consiste ahora en la regla de vida. Y la filosofía se concibe como la búsqueda de esta sabiduría capaz de proporcionar al hombre, con el remedio de las miserias, el bien supremo y la felicidad verdadera. En ello se hace consistir el ideal del *sabio*. El problema ético ha pasado a primer plano, y todos los demás problemas se tratan en la justa medida en que cooperan a la solución del problema moral. Con la supeditación del saber al vivir, la filosofía deja de tener un fin en sí misma y se constituye en medio para la vida feliz. Es la época del predominio de las ideas éticas.

Pero las cosas humanas no se estabilizan. La historia sigue su ritmo progresivo y ascendente. Mientras las ciencias especiales y autónomas se ponen al servicio de la satisfacción de las necesidades sociales y la filosofía se convierte en misionera de la vida virtuosa y feliz, nuevas condiciones sociales ponen en peligro la doble conquista. El fracaso está al acecho: las ciencias dejan insatisfecho el inmoderado y creciente afán de placeres, y la filosofía se ve abocada a la más terrible ausencia de convicciones. Convertido el humanismo integral en integral naturalismo, y perdida la confianza en la razón, prendida al escepticismo, el ideal soteriológico se desplaza, objetivamente, a regiones más altas, a la vida ultraterrena y subjetivamente a un clima más seguro, a la fe religiosa. La ética cede su puesto a la religión. La filosofía deja de ser filosofía moral para convertirse en metafísica religiosa. Es la época del predominio de las ideas religiosas.

2. DOS ETAPAS EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA HELENISTICORROMANA.—La filosofía helenisticorromana se despliega históricamente en dos etapas, caracterizadas por el predominio respectivo de los problemas ético y religioso.

Llenan la primera de estas etapas las escuelas *epicúrea, estoica, escéptica* y *ecléctica.* Cada una de ellas tiene sus precedentes en determinadas doctrinas prearistotélicas: los epicúreos dependen esencialmente de la física de Demócrito y de la ética cirenaica; los estoicos se relacionan al dinamismo de Heráclito y a la ética cínica; los escépticos se vinculan a los sofistas y a los megáricos, y los eclécticos recopilan todas las escuelas anteriores —sin faltar Platón y Aristóteles—, con la única excepción de la epicúrea.

Abarcan la segunda etapa la filosofía *judaico-alejandrina,* la *platónico-pitagórica* y la *neoplatónica.* En esta última escuela hay que distinguir aún tres fases: *alejandrino-romana, siríaca y ateniense.* La sola denominación de estas diversas escuelas está indicando claramente los variados elementos filosóficos que cada una de ellas sincretiza.

3. LAS ESCUELAS MORALES.—Cuatro son, según hemos dicho, las «escuelas morales» helenisticorromanas, y en cuatro sistemas cristalizan las tendencias filosóficas de la primera etapa de la cultura helenística: el *epicureísmo,* el *estoicismo,* el *escepticismo* y el *eclecticismo.*

El epicureísmo rompe la marcha. La filosofía tiene por objeto proporcionar la felicidad al hombre liberándole de las perturbaciones que agitan su vida. La felicidad se encuentra en la autonomía, en la íntima serenidad de dominarlo todo sin ser dominado por nada. Sirviendo a la filosofía se alcanza la verdadera libertad. Cuatro falsas opiniones perturban el ánimo: temor de los dioses, miedo a la muerte, deseo del placer y pesar del dolor. Contra ello ofrece la filosofía cuádruple remedio —tetrafármaco—: ahuyenta el temor a los dioses enseñán-

donos que, por incorruptibles y bienaventurados, no se ocupan del acontecer del mundo ni castigan o premian a los hombres; disipa el miedo a la muerte haciéndonos ver que, consistiendo en la privación de la sensibilidad, nada es para nosotros, pues «mientras existimos, la muerte no existe, y cuando existe la muerte, no existimos nosotros; extirpa el deseo del placer sensible para evitar el mal que lleva inherente, poniendo como meta de la aspiración humana la *ataraxia*, placer interior, negativo, que no lleva consigo ningún dolor, advirtiéndonos la breve duración de todos los males.

Contemporáneo del epicureísmo es el estoicismo. Los estoicos revaloran el concepto cínico de la filosofía como ejercicio de la virtud. La filosofía sigue siendo esencialmente *ética*, práctica moral. A diferencia, empero, de los cínicos, que, por hacer consistir la virtud en las obras y no en la ciencia, despreciaban el conocimiento, los estoicos lo consideran medio imprescindible para la realización de la virtud misma. La filosofía se convierte, pues, en estudio (teoría) y ejercicio (práctica) de la virtud. Los estoicos vuelven a Sócrates: la sabiduría se identifica con la virtud. El sabio obra siempre bien; todas sus acciones son perfectas. El necio siempre obra mal, siempre imperfectamente. La virtud o supremo bien, en identidad con el modo de pensar del sabio, consiste en el sometimiento a la ley inexorable del destino. Esta sumisión al destino es impedida por las pasiones no sujetas a la razón. El ideal del sabio consistirá, pues, en libertarse de las pasiones perturbadoras haciéndose insensible a todas las cosas indiferentes, como el placer, los honores, las riquezas, etc. Solo poniendo la razón por arriba de todo se adquiere el verdadero ideal del sabio, la *apatía* o imperturbabilidad del ánimo.

Frente al dogmatismo de estoicos y de epicúreos se levanta el escepticismo, cuyos precedentes históricos deben buscarse en la especulación de los sofistas. Los problemas filosóficos no se acometen de frente, ni se busca su auténtica solución. Antes, al contrario, se ensayan dos soluciones contrapuestas y se plantean los problemas en función de ellas con sentido de antinomia. Las razones en pro y en contra se equilibran, y, por lo mismo, se puede dudar tanto de una parte de la alternativa como de la otra. El ideal del sabio consistirá, entonces, en suspender el juicio absteniéndose de opinar.

El ciclo de las escuelas morales se cierra con el eclecticismo. El escepticismo amedrentó a las mentalidades filosóficas poco vigorosas de los siglos II y I a. de J. C., impulsando a las escuelas estoica y académica —lo mejor que quedaba en una época de casi absoluta decadencia— al abandono de la ortodoxia primitiva y a la búsqueda de soluciones conciliatorias. Por otra parte, el traslado de los problemas prácticos desde el ámbito individual a la esfera colectiva y al orbe político hizo surgir la necesidad de un acuerdo mayor entre los hombres. He ahí el doble condicionamiento del origen y el desarrollo de la filosofía ecléctica. El eclecticismo surge, en efecto, como exigencia de transacción y fórmula de compromiso. Al principio el eclecticismo ni siquiera intenta constituirse en síntesis superadora de diversos excesos; se limita a una posición mediadora entre los varios extremos, aprovechando los elementos de coincidencia y los puntos de tangencia de los mismos. Así entendido, el eclecticismo viene a ser un sistema tan cegado por la crisis de la filosofía que ni siquiera advierte que los extremos se tocan precisamente en el error. Más tarde, sin embargo, se advirtió la presencia de verdades fundamentales comunes a los diversos sistemas y se buscó en esta comunidad de pensamiento —consentimiento universal— el criterio para su aceptación y la prueba de su utilidad para la vida. Apropiándose lo común a los diversos sistemas se construye, con el criterio del consentimiento universal, el sistema ecléctico como filosofía de la conciencia común.

4. La metafísica religiosa.—La última etapa de la filosofía helenisticorromana ha sido designada con el nombre de la *metafísica religiosa*. La etapa que historiamos es, sobre todo, esto: metafísica y religión sincretizadas. De una parte, ha sido recobrada, en los ámbitos dominados por el Imperio romano, aquella tensión metafísica perdida con la muerte de Aristóteles y que fue característica de los tiempos de plenitud de la filosofía griega. De otra, el reiterado fracaso de las escuelas morales, en el cuádruple intento de proporcionar al hombre la anunciada felicidad en la vida terrena, determina que el interés práctico se desplace hacia el orbe religioso. La preocupación moral se convierte en impulso religioso; la imperturbabilidad deviene ansia de salvación del alma; el ideal de sabiduría se transforma en ideal de santidad. La ética debe ceder el puesto a la metafísica y no se buscará ya su fundamentación en el conocimiento del mundo (física), sino en la contemplación de Dios (teología).

En el desarrollo histórico de la metafísica religiosa debemos registrar tres fases fundamentales: judaico-alejandrina, platónico-pitagórica y neoplatónica.

La primera de esas fases la constituye, en efecto, la filosofía judaico-alejandrina. Ya en los comienzos del siglo I era Alejandría un punto crucial de razas, ciencias y culturas y un centro de estudios de importancia sin igual. En ella aparecen varios pensadores judíos con el empeño de probar la inspiración mosaica de los filósofos griegos. La filosofía tiende a identificarse con la sabiduría revelada.

La segunda manifestación de la metafísica religiosa está representada por toda una serie de filósofos, de importancia desigual, y constituye una especie de renacimiento del pitagorismo y del platonismo. Se aspira ahora a la unión de la filosofía helénica con la religión del paganismo.

La última de las manifestaciones de la metafísica religiosa está constituida por el vasto movimiento neoplatónico. Con el neoplatonismo alcanza el helenismo su más elevada meta y, al propio tiempo, se cierra el ciclo de la filosofía pagana.

- EL EPICUREISMO (SIGLOS III-I)
  - La Escuela del Jardín.
  - La filosofía y sus partes
    - Canónica.
    - Física.
    - Etica.
  - La canónica
    - Pasión.
    - Sensación.
    - Prenoción.
    - Intuición.
  - La física
    - Exposición.
    - Crítica.
  - La ética
    - Moral del placer.
    - Moral del renunciamiento.
  - Lucrecio y el epicureísmo.

1. La Escuela del Jardín.—*Epicuro de Samos* (341-270), fundó en Atenas la *Escuela del Jardín*, llamada así por haber sido establecida en el jardín de su propia casa. La escuela dura hasta el siglo IV después de J. C., en constante fidelidad a las enseñanzas del maestro. Por eso el nombre primitivo ha sido sustituido por el de *Escuela epicúrea*. Dos clases de influencia determinan la filosofía de Epicuro: la doctrina moral de los cirenaicos y el atomismo de Demócrito. El epicureísmo es, en efecto, el intento de fundamentar la *ética* en la *canónica* (teoría del canon del conocimiento) a través de la concepción atomística de la *física*. Sus discípulos principales fueron: *Lampsaco, Polieno, Leonteo, Colotes, Idomeneo y Hermarco*. Influencias del epicureísmo pueden advertirse en los poetas romanos Virgilio, Ovidio, Horacio y, especialmente, en *Lucrecio*.

De las trescientas obras que se atribuyen a Epicuro, solo conservamos algunas cartas y escasos fragmentos, juntamente con la obra *Sobre la Naturaleza*, todavía no completamente descifrada y publicada en mínima parte.

2. La filosofía y sus partes.—La filosofía epicúrea es, principalmente, *ética*. Y esta es la ciencia de la felicidad. Mas como la felicidad no se consigue sin desterrar las falsas opiniones sobre la realidad y el acontecer natural, es necesario un recto conocimiento de la naturaleza, que solo la *física* proporciona. La ética de Epicuro se fundamenta en la física, sin que ello sea obstáculo, empero, para que esta se conciba y construya con vistas a aquella fundamentación. Y como nadie desterraría los temores para confiar en la ciencia natural si no se demostrara la validez de los conocimientos que ofrece, la física precisa fundamentarse en la *canónica*, que proporciona el criterio de la verdad. Tales son las tres partes de la filosofía: la canónica es medio para la física, y esta, medio para la ética. La ética también carece de fin en sí misma, encontrándose esencialmente referida a la conquista de la felicidad. Con el epicureísmo la filosofía se supedita a la vida, el conocimiento se subordina al obrar, la comtemplación se subalterna a la acción. Grecia ha entrado en la decadencia.

3. La canónica o teoría del conocimiento.—Epicuro no cultivó la lógica. En cambio, da gran importancia a la canónica. Trata de buscar un canon o criterio de verdad del conocimiento. Este interés por el criterio de verdad se explica por la necesidad en que se vieron los epicúreos de defenderse de los fuertes ataques que les dirigían los escépticos. Establecen cuatro criterios de evidencia, que llaman *pasión, sensación, prenoción e intuición*.

La primera evidencia epicúrea es la que ofrece la *pasión*, es decir, la afección pasiva del placer y del dolor. No solo alcanza al estado subjetivo de placer o dolor en que nos encontramos; nos remite con certidumbre a la causa placentera o dolorosa.

El segundo criterio de verdad consiste en la *sensación*. La sensación es siempre verdadera. Si alguna vez caemos en error, este es debido al acto de juzgar que se añade a la sensación. Para salir de él basta someter el juicio a los datos de la percepción sensible.

La tercera evidencia es llamada *prenoción*. Con anterioridad a la percepción sensible actual posee el alma, almacenadas en la memoria, todo un repertorio de nociones referidas no a entes imaginarios, sino a cosas reales cuya existencia nos hacen conocer con evidencia. Las prenociones no son, empero, innatas, sino que derivan de sensaciones precedentes.

Finalmente, el cuarto criterio de evidencia es la intuición racional y reflexiva. La prenoción nos remite a cosas no percibidas actualmente, pero, de suyo, perceptibles: se mueven siempre en el ámbito de las cosas sensibles. El epicureísmo pretende también una evidencia de las cosas invisibles que nos es proporcionada, precisamente, por la intuición. Por reflexión sobre el fenómeno como *signo* nos abrimos al conocimiento de una realidad invisible que debe ser admitida, so pena de negar el fenómeno mismo. Por ejemplo, puesto que existe el movimiento, debe existir también esa cosa invisible que llamamos vacío, «ya que el cuerpo en movimiento no tendría espacio en que desplazarse si todo estuviese lleno». Las teorías físicas del átomo y el vacío, e inclusive, del mecanismo de la sensación, son establecidas merced a este cuarto criterio de la intuición racional.

Con ese cuádruple criterio, la canónica epicúrea pretende fundamentar el conocimiento de la realidad trascendiendo de las apariencias. *Dogmatismo* será el nombre con que motejarán a los epicúreos los escépticos coetáneos.

4. La física.—Hemos dicho que la ética de Epicuro está fundamentada en la física. Esto no obsta, empero, para que la física del epicureísmo esté concebida con vistas a aquella fundamentación. Hasta tal punto ocurre así, que, no interesándole para su ética la providencia de Dios ni la inmortalidad del alma, por ejemplo, se impondrá a la física la negación de estas doctrinas.

Epicuro reproduce la doctrina atomista de Demócrito. Los cuerpos están constituidos por dos principios reales: los átomos y el vacío. Los átomos son infinitos, iguales en la calidad y diferentes en figura y peso. Excluye las causas finales y admite el mecanicismo como explicación del movimiento. En un punto, sin embargo, tiene Epicuro que apartarse de

EPICUREISMO

Demócrito. Interesaba a su ética poner de relieve que los acontecimientos de la naturaleza son debidos al azar y no regidos por los dioses, y que el alma humana goza de libertad. Por eso tiene que introducir en los átomos una capacidad de modificar por sí mismos la línea vertical de movimiento. A este poder de desviación llamó Epicuro *clinamen*. Con él explica la casualidad en los acontecimientos del cosmos, que las gentes, por desconocimiento o por prejuicio, atribuían a los dioses, y la libertad en el hombre. Por añadidura, sirve para dar una idea del origen del cosmos. Esta teoría de la declinación de los átomos, que tantas burlas suscitó entre los adversarios del epicureísmo, es un caso típico de la eficacia que debía rendir, en orden al progreso del conocimiento en el ámbito de lo metasensible, el criterio epicúreo de la intuición racional. Los dioses no se ocupan del acontecer del mundo, ni castigan o premian a los hombres. El alma humana, como material que es, se descompone al disgregarse los átomos que la constituyen y no sobrevive al cuerpo. Esto tiene también capital importancia para la ética. La muerte no debe preocuparnos ni debemos mirarla con temor; no representa ningún mal, ya que tras ella no existimos, y, por consiguiente, no podemos sufrir.

Se nos permitirá aquí una breve reflexión sobre el atomismo, que, por falta de espacio, no pudimos hacer al estudiar a Demócrito. El atomismo antiguo pretende ser de carácter filosófico. Trata de dar, como se ha visto, una explicación de todas las cosas por sus principios constitutivos más radicales, llegando a la concepción materialista, según la cual el ente se reduce al ser material. La realidad toda (cuerpos, almas, Dios) está compuesta de átomos materiales que se mueven en el vacío. En esta reducción y en este exclusivismo radica justamente su falsedad. El atomismo filosófico, en cuanto elimina de lo real todo el dominio cualitativo y pretende una explicación exhaustiva del ser por el ser material, debe ser declarado radicalmente falso. En la ciencia moderna se habla también de la teoría atómica. Pero la teoría atómica científica, consciente de sus propios límites, es aplicada al dominio de la materia y se basa en la esxperiencia, pudiendo, en consecuencia, ser una teoría válida. Puede, por consiguiente, declararse al mismo tiempo exacta la teoría atómica científica y falso el atomismo filosófico. Es más: cuanto más verdadera sea la primera, más falso se manifiesta el segundo. Esto no significa, ni mucho menos, una apelación a la teoría de las dos verdades. Lo que sucede es que filosofía y ciencia experimental se mueven en planos y dominios diferentes. Mientras la ciencia se circunscribe a uno de los elementos de la realidad total, el conocimiento filosófico ha de trascender toda parcela y penetrar, con comprensión global, en los diferentes órdenes de la entidad.

5. La ética.—Epicuro sienta como base de su ética esta afirmación fundamental: el placer es el bien y el dolor el mal. La vida humana es una mezcla de placeres y dolores. Los dioses, en cambio, son enteramente felices, ya que su vida es un disfrute continuo del placer, sin mezcla de dolor. El ideal de la vida humana estará en acercarse a este estado de vida feliz de los dioses. Para ello es necesario proporcionase la mayor cantidad posible de placeres con la menor mezcla posible de dolores. Epicuro, pues, tiene que hacer una teoría del placer.

Los placeres, en primer lugar, pueden ser positivos o negativos. Un placer positivo es la satisfacción de una necesidad; un placer negativo es la ausencia de una necesidad. Un primer principio de valoración de los placeres coloca los negativos por encima de los positivos. La razón está en que los placeres positivos exigen esfuerzo para ser alcanzados, estando, por tanto, mezclados con dolores.

También se clasifican los placeres en sensibles y espirituales. Propiamente, no es que se trata de placeres espirituales; todos los placeres son corporales; pero hay unos producidos por el cuerpo mismo, mientras que otros son producidos por alguna facultad del alma. Los placeres espirituales son siempre superiores a los sensibles, y ello por dos razones: primera, por su mayor duración; segunda, por estar en nuestra mano el producirlos a nuestro antojo. La memoria y la imaginación son fuente inagotable de placeres. Por la memoria recordamos situaciones placenteras pasadas, lo cual constituye un placer actual. Por la imaginación anticipamos placeres futuros. También es fuente de placeres la inteligencia.

Todos los problemas se resuelven en función de este criterio del placer. La amistad, por ejemplo, es aconsejable porque proporciona placer, sobre todo el placer de la conversación. El matrimonio no es aconsejable porque es fuente de preocupaciones, disgustos y dolores. Los cargos políticos no son tampoco recomendables, por la misma razón. La mejor forma de gobierno será, entonces, la monarquía, porque es el sacrificio de uno solo. Se ha de observar cómo desde este momento la ética de Epicuro pierde el carácter normativo para convertirse en una moral del consejo.

Ante estas consideraciones, la moral de Epicuro, que comienza afirmando el principio del placer sensible, va poco a poco descartándolo, a causa de los males que lleva inherentes, hasta convertirse en una moral del renunciamiento, de la ascesis, y terminar afirmando como meta final la ataraxia, placer interior, negativo, que no lleva consigo ningún dolor.

6. Lucrecio y el epicureísmo.—El poeta romano *T. Lucrecio Caro* (96-55) hace una magnífica exposicióndel epicureísmo en su poema épico-didáctico *De rerum natura*. La exposición de la parte más fundamental del epicureísmo, la ética, que, sin duda, figuraba en el poema de Lucrecio, se ha perdido. Lucrecio canta y defiende la doctrina de los átomos y del vacío como principios constitutivos de todo lo real. Es curioso observar cómo Lucrecio, fiel a las preocupaciones de Epicuro, de supeditar todas las ciencias a la ética, cuando trata de física suele dar explicaciones, con frecuencia contrapuestas, de un mismo fenómeno de la naturaleza. Así, los discípulos pueden escoger la que más les plazca. Y Lucrecio consigue su fin de apartarles de la preocupación moral que el fenómeno pudiera producir.

LA FILOSOFIA EN LA EDAD ANTIGUA: EL

- EL ESTOICISMO... (SIGLOS III A. Y II. D. DE J. C.)
  - La Estoa ....
    - Estoicismo antiguo.
    - Estoicismo medio.
    - Estoicismo nuevo.
  - La filosofía y sus partes ....
    - Etica.
    - Física.
    - Lógica.
  - El estoicismo antiguo ....
    - La lógica.
    - La física.
    - La teología.
    - La psicología.
    - La ética.
  - El estoicismo romano ....
    - Séneca.
    - Epicteto.
    - Marco Aurelio.
  - Conclusión.

1. LA ESTOA Y SU DESPLIEGUE HISTÓRICO.—*Zenón de Citio* (335-263), mercader llegado a Atenas, es el fundador de la nueva escuela de marcada dirección ética que se apellida *estoica* o del *Pórtico*, debido a que fue instalada en el Pórtico (Stoa), pintado por Polignoto. Tres fases se distinguen en su despliegue histórico:

a) *El estoicismo antiguo* está representado, después del fundador, por *Cleantes de Assos* (304-223) y por *Crisipo de Soles* (281-208). También merecen citarse *Zenón de Tarso, Diógenes de Babilonia y Antípatro de Tarso.* Tres clases de influencias recibe el estoicismo antiguo: parte de los principios morales de los cínicos, está vinculado a Heráclito en la física y depende de Aristóteles en la lógica.

b) *El estoicismo medio* se funde con el eclecticismo y está representado por *Boeto de Sidón* (m. III antes de J. C.) y *Panecio de Rodas* (180-110). Entre los eclécticos serán ambos estudiados en el cuadro siguiente.

c) *El estoicismo nuevo* se desarrolla entre los romanos del Imperio y anuncia por muchas partes la posición de la metafísica religiosa. Es el estoicismo la doctrina filosófica que los romanos supieron profundizar notablemente. Cuadraba muy bien a su espíritu tradicionalista y conservador. La primera escuela estoica romana fue abierta en el siglo I por *Quinto Sextio* con el propósito de atajar la inmoralidad que comenzaba a amenazar los cimientos del Imperio. *Quinto Sextio* tuvo por discípulo a *Soción de Alejandría.* Este fue maestro del cordobés *Séneca* (3 a., 65 d. de J. C.), el más grande de los estoicos. Son también estoicos importantes el esclavo *Epicteto* (50-117) y el emperador *Marco Aurelio* (121-180).

2. LA FILOSOFÍA Y SUS PARTES.—Veamos en primer término, con carácter general, la concepción estoica de la filosofía y examinemos después, separadamente, la realización de la misma en el estoicismo antiguo y en el estoicismo romano.

Ya quedó dicho que la filosofía estoica es teoría y práctica de la virtud. Según la expresión de Séneca, estudio de la virtud mediante la virtud misma. Sigue, pues, primariamente referida a la *ética,* aunque consta también de *física* y de *lógica.* La física debe proporcionar a la ética una concepción de la naturaleza y de su finalismo universal en la que pueda ser fundamentado el fin del hombre. Se ocupa, pues, de todos los seres, corpóreos e incorpóreos, por lo cual abarca también la psicología y la teología. La lógica debe ofrecer a la ética, con el criterio de verdad, las credenciales que justifiquen la acción. Como diría Epicteto, la ética pone en práctica los preceptos, la física los demuestra indicando de dónde proceden, la lógica fundamenta y explica dichas demostraciones.

3. EL ESTOICISMO ANTIGUO.—a) *Lógica.*—Los primeros estoicos adoptan la lógica de Aristóteles, ampliándola al estudio de los signos verbales, dándole un cariz gramatical, y a la determinación del criterio de verdad. Todos los conocimientos humanos empiezan con la experiencia. Propiamente también terminan con ella. Los estoicos son, en este sentido, empiristas exagerados. El criterio de verdad está en la percepción sensible, pero criticada en sus fases correspondientes al órgano, al objeto y al medio, para obtener así lo que llaman representación cataléptica. Distinguen dos clases de conceptos: los *naturales,* que se forman por repetidas experiencias de las mismas cosas, y los *universales,* formados por el entendimiento. Propiamente sólo los conceptos naturales tienen validez.

b) *La física.*—La física estoica es monista y panteista. Sólo existen las cosas individuales. Consecuentes con su teoría de la no validez de los conceptos universales, niegan las sustancias segundas. Estas no son otra cosa que meras abstracciones del entendimiento, sin fundamento posible en la realidad. Ya en esta dirección dan un passo más, para afirmar que todo lo real es corpóreo. La realidad corpórea se compone de cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra. El fuego y el aire son elementos activos; el agua y la tierra, elementos pasivos. Unos y otros constituyen el mundo. El fuego penetra y anima a toda la realidad, produciendo la cohesión en las cosas y la vida en los vegetales, animales y hombres. Este fuego primitivo es el *logos,* la razón del universo. De esta manera, todo se hace racional. Los seres de la naturaleza obran teleológicamente.

c) *La teología.*—Este *logos* es un elemento divino y, en último término, Dios. Dios es el alma del mundo; está constituido por el elemento más activo, que es el fuego. Mueve el universo entero y las cosas todas según una ley de rigurosa necesidad. Todo está perfectamente determinado. La casualidad y la libertad no existen; el hado, la fatalidad, lo domina todo. Dios es, al mismo tiempo, razón del universo entero. Contiene en sí las *rationes seminales* de todas las cosas. Por esto mismo, Dios conoce y domina todos los acontecimientos de la naturaleza. Son las ideas de providencia y de predestinación en la filosofía estoica.

d) *La psicología.*—El alma tiene también una estructura ígnea y es una emanación de la divinidad. Se halla unida a Dios mismo por la razón, y, en consecuencia, así como en la naturaleza no hay ca-

ESTOICISMO

sualidad, en el hombre no hay libertad. El hombre no puede modificar su destino. Quien no se somete a esta ley de fatalidad es arrastrado por el hado.

e) *La ética.*—La ética está basada en este principio fundamental: el bien consiste en vivir conforme a la naturaleza. Esto puede entenderse de dos maneras, porque de dos modos puede decirse la palabra naturaleza: individual y cósmica. Si nos fijamos en la naturaleza individual, estamos en el mismo punto de partida de los cínicos. Pero ha de tenerse en cuenta que el elemento superior de la naturaleza, tanto humana como cósmica, es la razón. Vivir conforme a naturaleza significa, pues, vivir conforme a razón. Vivir conforme a razón es triunfar de las pasiones, dominarlas para conseguir la imperturbabilidad (apatía) y llegar a ser señor de sí mismo (autarquía). Tal es el sabio estoico. Nada le domina. Nada le turba. No pide que suceda lo que desea; se acomoda a los acontecimientos y quiere lo que sucede.

4. EL ESTOICISMO ROMANO.—Sólo nos ocuparemos, en lo que sigue, de las tres figuras capitales del estoicismo romano.

a) *Séneca.—Lucio Anneo Séneca* nació en Córdoba (España) de una familia de literatos y políticos. Estudió en Roma y llegó a ser preceptor de Nerón, que terminaría por ordenar su muerte. Sus obras principales son: *Cartas a Lucilo, Naturalium quaestionum libri VII. De ira, De providentia, De constantia sapientiae, De tranquilitate animi, De clementia, De vita beata, De brevitate vitae, De beneficiis.*

Séneca corrige muchos de los defectos de la doctrina general estoica. No se preocupa únicamente de las cuestiones de ética, sino que gusta de la investigación de la naturaleza y del conocimiento de Dios y del alma. Los grandes temas de la filosofía vuelven a ser tratados por Séneca con gran penetración y profundidad. Aunque no parece haber llegado a la idea de un Dios personal distinto del mundo, abandona ya la concepción del panteísmo estoico. Tampoco acepta la doctrina antropológica estoica, sino que revive la concepción platónica sobre este punto.

Con todo esto, lo fundamental de la filosofía de Séneca sigue siendo la ética. La virtud es suficiente para la felicidad; los demás bienes, como las riquezas, los honores, etc., valen en cuanto subordinados a la virtud. Afirma con toda claridad la hermandad de todos los hombres, basada en su naturaleza común. Séneca se ocupa también de casos prácticos de moral. Aconseja el amor al prójimo y formula otras muchas ideas que el cristianismo naciente ponía ya en práctica. Esta circunstancia ha dado pie para las supuestas relaciones epistolares entre Séneca y San Pablo. Algunos han llegado a sostener que Séneca se convirtió al cristianismo. No es cierto. Sí lo es, empero, que se halla muy próximo al cristianismo en el campo del pensamiento. Tan cerca debieron considerarlo los primeros Padres de la Iglesia, que Tertuliano lo llama, considerando su proximidad a la verdad cristiana, *Séneca saepe noster.*

b) *Epicteto.*—Era liberto o esclavo manumitido, deforme de cuerpo, pero noble de espíritu. De sus obras poseemos las *Disertaciones,* recopiladas por su discípulo *Arriano,* y el *Manual,* lecciones del maestro extractadas en forma de máximas y coleccionadas también por sus discípulos. El bien y el mal no existen en el mundo exterior, sino únicamente en nosotros mismos. Su propia liberación de la esclavitud la traslada Epicteto al orden espiritual. La libertad interior va a consistir en el uso de nuestras representaciones, es decir, en el ejercicio del pensamiento. Los padres, los prójimos, los amigos, la reputación, la residencia misma no dependen de mí; depende, empero, el uso de mis representaciones: «nadie puede obligarme a pensar lo que no pienso». La moral de Epicteto está transida de religiosidad y se abre al reconocimiento de la presencia de Dios en el alma. Mientras todas las cosas de la naturaleza son dependientes, el hombre es libre, dueño de sí mismo, más que criatura, fragmento de la divinidad.

c) *Marco Aurelio.*—El emperador *Marco Aurelio* tiene un aire algo más optimista de Epicteto. Su doctrina general sigue siendo la de la Escuela. Mientras Epicteto y Séneca se dirigen a los demás, Marco Aurelio medita sobre sí mismo. No con carácter egoísta, sino para adquirir una plenitud de vida interior y volcarla después en frutos de universal utilidad. «Sé que soy un ser racional que tengo dos patrias: Roma, en cuanto soy Marco Aurelio, y el mundo, en cuanto soy hombre, y que el bien consiste en lo que sea útil a estas dos partes.» Los temas de sus meditaciones son los generales del estoicismo: la independencia de las cosas exteriores, el deber de beneficencia, la realización del bien como exigencia de la naturaleza humana, la unidad y la solidaridad de los hombres entre sí y con el universo, la preparación para la muerte... Ha de destacarse su teoría de la relación del hombre con Dios mediante la mente que tiene origen y carácter divinos. En Marco Aurelio se advierte ya una clara influencia del cristianismo.

5. CONCLUSIÓN.—El estoicismo romano hizo progresar notablemente la temática filosófica del estoicismo antiguo, que resulta trascendido en doble línea. La física es rebasada hacia el estudio de los seres incorpóreos, iniciándose, al menos en Séneca, la investigación metafísica. La ética se prolonga también, cediendo el paso a la indagación religiosa. Por doble lado, pues, se anuncia la posición de la metafísica religiosa, que privará en la segunda etapa de la filosofía helenísticorromana. El sabio estoico sigue, empero, en la más estricta fidelidad a su propia esencia, ni influido por el cristianismo ni influyente en las manifestaciones prácticas de los pensadores cristianos. Entre el estoicismo y la primitiva concepción cristiana del mundo podrán hallarse efectivas coincidencias materiales, pero siempre saltarán a la vista, por evidentes, las diametralmente opuestas concepciones formales. El estoicismo romano sigue siendo un producto típicamente pagano, y su mejor prolongación posterior afecta únicamente a la filosofía que tenemos calificada de antecristiana.

LA FILOSOFIA EN LA EDAD ANTIGUA:

EL ESCEPTICISMO Y

A. EL ESCEPTICISMO ... (SIGLOS III-I)
- El escepticismo.
- La filosofía escéptica.
- El escepticismo antiguo o pirronismo.
- El escepticismo de la Academia media.
- El escepticismo posterior o neopirronismo.

y

B. EL ECLECTICISMO ... (SIGLOS II-I)
- La filosofía ecléctica.
- El estoicismo medio.
- La Academia nueva.
- El eclecticismo romano.

A. El escepticismo.

1. *El escepticismo.*—Ya quedaron señalados los precedentes históricos del escepticismo. Las mismas posiciones epicúrea y estoica favorecieron el desarrollo del escepticismo. Reconocida la preeminencia de la ética, a cuyas exigencias deben plegarse la concepción del universo (física) y la teoría del conocimiento (canónica y lógica), y subordinado con ello el pensamiento a la acción, la filosofía a la vida, no podía tardar en advertirse que a la vida práctica del sabio que busca la imperturbabilidad cuadra mejor la abstención del juicio—que es tranquilidad en lo opinable—, que la decisión sobre la verdad o la falsedad, el bien o el mal—que es turbación por el fracaso en conseguirla.

2. *La filosofía escéptica.*—Al comienzo de sus *Hipotiposis pirrónicas,* Sexto Empírico, contemplando el panorama ofrecido por el pensamiento filosófico de su época—la de las escuelas morales—, concreta a tres las formas irreductibles de la filosofía. «Entre los que filosofan, unos afirman haber encontrado la verdad, otros dicen que no es posible encontrarla y otros continúan buscando. Creen haberla hallado los llamados dogmáticos, como los aristotélicos, epicúreos y estoicos; renuncian a ella los de la escuela de Clitómaco y Carneades y otros académicos; la buscan los escépticos. De donde es lógico concluir que las formas últimas de la Filosofía son tres: la dogmática, la académica y la escéptica.» Una primera caracterización de la filosofía escéptica es, pues, ésta: búsqueda de la verdad. La filosofía escéptica se llama también *inquisitiva,* por la acción de inquirir y de indagar; *abstentiva,* por la actitud que resulta de la indagación; *dubitativa,* porque todo lo pone en duda, y *pirrónica,* porque fue Pirrón el primero que se entregó a la consideración escéptica de modo más pleno y manifiesto. Y viene ahora la definición del escepticismo: «El escepticismo es una facultad que, de cualquier modo, contrapone fenómenos y noúmenos, conduciendo, por el equilibrio de las razones opuestas, primero a la abstención, y, finalmente, a la imperturbabilidad.» Por donde se puede apreciar que la filosofía escéptica tiene el mismo principio e idéntico fin que el dogmatismo epicúreo y estoico: «El principio de la filosofía escéptica es la esperanza de encontrar la imperturbabilidad»; «el fin del escéptico es la imperturbabilidad en lo que depende de la opinión y la moderación en lo necesario». Difieren, empero, por el camino recorrido, por el modo de lograr el fin: «el principio constitutivo de la filosofía escéptica es el hecho de que a toda razón se opone otra equivalente, y esto es lo que obliga a no dogmatizar». El contenido de la filosofía escéptica es también sensiblemente idéntico a la epicúrea y estoica: comprende un tratado general y tres partes especiales: lógica, física y ética. Todo aparece esencialmente modificado, cuando, en rigor, todo se conserva igual. Lo que priva en las tres escuelas posaristotélicas —epicúrea, estoica y escéptica— es el valor práctico y humanista del conocimiento filosófico.

3. *El escepticismo antiguo o pirronismo.*—El despliegue histórico del escepticismo en la Edad Antigua se adscribe a tres fases principales: el escepticismo antiguo o pirronismo, el escepticismo de la Academia media y el escepticismo posterior o neopirronismo.

El escepticismo antiguo o *pirronismo* debe su nombre al fundador de la Escuela, *Pirrón de Elis* (360-270), que enseñaba en Atenas ya en tiempos de Epicuro. Contra los epicúreos, negaba la validez de la sensación; contra los estoicos, la de las representaciones catalépticas; contra Platón y Aristóteles, el valor del conocimiento racional. Las cosas son incognoscibles. Conviene, pues, limitarse a reconocer los hechos tal como aparecen, sin pronunciarse acerca de su realidad. Hasta en la ética ha de rechazarse todo dogmatismo. Como en el terreno teórico renunciamos a la verdad, en el campo práctico debemos renunciar al ideal.

Pirrón tuvo por discípulo a *Timón de Flionte* (m. 241 a. J. C.), primer expositor de la doctrina escéptica. A tres problemas capitales reduce el escepticismo pirrónico: 1) cuál es la naturaleza de las cosas; 2) qué actitud debemos adoptar respecto de ellas; 3) qué resultará de esa actitud. He aquí las soluciones propuestas: 1) conocemos lo que sentimos (fenómeno) e ignoramos lo que está oculto (noúmeno o cosa en sí); 2) debemos aceptar el fenómeno y rechazar o suspender el juicio sobre la cosa en sí (criterio de la sensación para la vida práctica y ausencia de criterio racional para la vida teórica); 3) con la renuncia al juicio (*afasia*) resulta la imperturbabilidad (ataraxia) en las cosas opinables y la moderación en las necesarias.

4. *El escepticismo de la Academia media.*—Está representado por *Arcesílao de Pitane* (315-240) y por *Carnéades de Cirene* (241-129) con otros escolarcas sin mayor importancia. Bajo la influencia desbordante del pirronismo y en dependencia de Sócrates y de los sofistas, polemizan agudamente contra todo dogmatismo, especialmente contra epicúreos y estoicos. Estos académicos se colocan en un punto de máxima inestabilidad. Por una parte, en su oposición de los dogmáticos, se ven impulsados más allá del pirronismo: no sólo carecemos de un criterio para la verdad objetiva; es preciso negar el valor del criterio de la sensación, pues también los sentidos se contradicen y las apariencias engañan. La

EL ECLECTICISMO

renuncia a la seguridad en el conocimiento teórico y en el práctico, a la verdad y al ideal debe ser completa. El sabio debe suspender el juicio y el asentimiento: sólo así logrará la tan deseada imperturbabilidad. Por otra parte, como la vida urge con la inaplazable exigencia de la acción, se impone una regla de conducta y, por tanto, un criterio. La prudencia, reguladora de la acción recta, lo impone, en efecto; Arcesilao lo encuentra en lo *plausible* y Carnéades en la *representación persuasiva* con sus tres grados de verosimilitud: 1) representación *persuasiva aislada;* 2) *no contradicha* al insertarla en el sistema de las demás, y 3) *examinada en todas sus partes.*

B. EL ECLECTICISMO.

1. *La filosofía ecléctica.*—Dejamos señalado más atrás que el eclecticismo surge como exigencia de transacción y fórmula de compromiso. El escepticismo ejerció entre los representantes del estoicismo medio y entre los neoacadémicos poderosa influencia, hasta hacerles abandonar la rígida posición del dogmatismo para buscar una base más segura y obtener el consentimiento necesario, a fin de resolver los problemas prácticos. De esta manera, todas las ecuelas imperantes, exceptuado el epicüreísmo, van a parar al *eclecticismo.* El problema del conocimiento se traslada desde el campo teórico a la esfera práctica. La evidencia pierde su rango para convertirse en simple verosimilitud, sobre la cual resulta más fácil obtener un asentimiento universal. Este asentimiento universal, que en los comienzos es el fin intentado por los diferentes representantes de las escuelas morales, se convierte pronto en signo práctico de la validez de los sistemas y criterio de admisibilidad de sus verdades. Con ello ha dejado el eclecticismo de ser mera tendencia para establecerse en sistema. Surgió así la filosofía escéptica como sistema moral de la conciencia común.

El despliegue histórico del eclecticismo en la Edad Antigua se adscribe a tres fases principales: el estoicismo medio, la Academia nueva y el eclecticismo romano.

2. *El estoicismo medio.*—Como ya quedó indicado, el estoicismo medio se convierte en eclecticismo. Tres son sus representantes capitales: Boeto de Sidón, Panecio de Rodas y Posidonio de Apamea.

Boeto de Sidón (m. 111 a. de J. C.) es el primer estoico que se aparta del rígido dogmatismo de la antigua escuela. Injerta en el estoicismo la física platónica, planteándose el problema de la terminación del mundo y defendiendo su imposibilidad con argumentos de tipo muy variado que pueden reducirse a la idea de la procedencia y los caracteres divinos del universo en incompatibilidad con la posibilidad de corrupción.

Panecio de Rodas (180-110) es un personaje de gran influencia entre los romanos. Discípulos suyos fueron Quinto Tuberón y Mucio Escévola. Escribió una obra que lleva por título *El deber,* muy elogiada por Cicerón. Su doctrina es una especie de humanismo, en la cual la regla de conducta viene dada por las inclinaciones que la naturaleza propia nos dicta.

Posidonio de Apamea (m. 51 a. de J. C.) escribió numerosas obras, de las cuales no conservamos ninguna. La única fuente para su conocimiento la constituye Cicerón, discípulo suyo. Parece que se ocupó de cuestiones físicas, teológicas y morales.

3. *La Academia nueva.*—La Academia nueva, en reacción contra el escepticismo de la Academia media, se convierte también en ecléctica con Filón de Larisa y Antíoco de Ascalona.

Filón de Larisa (m. 79 a. de J. C.) se propone dar una personal interpretación de la doctrina académica acercándola al eclecticismo.

Antíoco de Ascalona (m. 68 a. de J. C.), discípulo del anterior, se plantea el problema del conocimiento. Aunque los pareceres son diversos en el terreno teórico, se acercan mucho en el orden práctico, donde pueden advertirse verdades fundamentales que pertenecen al patrimonio común de las distintas escuelas. El principio fundamental del eclecticismo se encuentra en Antíoco plenamente formulado.

4. *El eclecticismo romano.* — El eclecticismo romano se halla típicamente representado por *Marco Tulio Cicerón* (106-43), que en su juventud recibió en Atenas la enseñanza de los dos últimos académicos nombrados, Filón y Antíoco, y del estoico Posidonio. Tiene Cicerón grandes méritos por la recopilación abundantísima de doctrinas de diversos filósofos griegos que popularizó entre los romanos, por su contribución a la formación del lenguaje filosófico latino y por haber llevado la reflexión filosófica desde el ámbito de la moralidad al dominio de la comunidad política, derivando de las prescripciones éticas el derecho natural *(ius naturale)* y armonizando con éste las prescripciones del derecho positivo regulador, ora de las relaciones intraestatales *(ius civile),* ora de las interestatales *(ius gentium).* Realizó así el imperativo de la hora en servicio de la grandeza política de su pueblo y de la nueva ciencia del derecho. Las obras filosóficas de Cicerón son las siguientes: *De natura deorum, De divinatione, De fato, Tusculanae disputationes, De officiis, De finibus bonorum et malorum, De Republica, De legibus, De amicitia, De senectute.*

Cicerón acepta la doctrina de Carnéades sobre el conocimiento. En psicología admite la doctrina platónica sobre el alma. Del estoicismo admite la doctrina de la razón universal y la providencia. De Aristóteles recoge su concepción finalística y su doctrina de la felicidad. Resulta así el eclecticismo de Cicerón, en el cual queda únicamente excluido el epicureísmo. Admite también Cicerón la existencia de Dios, la espiritualidad y la inmortalidad del alma, la libertad de la voluntad, etc.

De esta manera, el eclecticismo, como filosofía del sentido común y manifestación de sus exigencias prácticas y sus necesidades espirituales en orden, sobre todo, a la existencia de Dios y a la inmortalidad del alma, preludia también el nuevo período de la metafísica religiosa.

CUADRO XVII

LA FILOSOFIA EN LA EDAD ANTIGUA: JUDAICOALEJANDRINOS Y

- A. LA METAFISICA RELIGIOSA ....
  - Judaicoalejandrinos.
  - Platonicopitagóricos.
  - Neoplatónicos.
- B. LA FILOSOFIA JUDAICOALEJANDRINA ....
  - Carácter general.
  - Aristóbulo.
  - Filón ...
    - La síntesis filosófico-religiosa.
    - La creación.
    - El mundo.
    - El hombre.
    - La ética.
- C. LA FILOSOFIA PITAGORICOPLATONICA .....
  - Caracteres generales.
  - Representantes.
  - Doctrina.

A. LA METAFÍSICA RELIGIOSA.—Ya quedó señalado que la última etapa de la filosofía helenísticorromana lleva por nombre la *metafísica religiosa.* El predominio de las ideas éticas ha desembocado en una metafísica con significación y alcance religiosos.

Las fases principales del desenvolvimiento de la metafísica religiosa pueden ser reducidas a tres. La primera está constituida por los filósofos judíos que desarrollan su actividad en el gran centro cultural de Alejandría. La segunda está representada por una serie de filósofos que producen una especie de renacimiento del pitagorismo y del platonismo, teñidos de religiosidad. La tercera fase de la metafísica religiosa está constituida por un vasto movimiento filosófico que se conoce con el nombre de neoplatonismo. Con el neoplatonismo alcanza la filosofía helenísticorromana su más elevada meta y se cierra el ciclo de toda la filosofía pagana.

En este cuadro examinamos el desenvolvimiento histórico de las dos primeras fases de la metafísica religiosa. En el siguiente nos ocuparemos del neoplatonismo.

B. LA FILOSOFÍA JUDAICOALEJANDRINA.

1. *Carácter general.*—La primera de las manifestaciones de la metafísica religiosa la constituye la filosofía judaicoalejandrina. Varias son las circunstancias que rodearon la aparición del nuevo sistema. En primer lugar, se caracteriza por una profunda influencia de Platón. En segundo lugar, ha resurgido ya aquella tensión metafísica perdida con la muerte de Aristóteles y que fue característica de los mejores tiempos de la filosofía helénica. Esta tensión metafísica se vigoriza al ponerse en contacto con las civilizaciones orientales y se vitaliza con su especulación religiosa. Alejandría reunía, a estos efectos, todas las condiciones apetecibles para quedar constituida en un centro filosófico de primer orden.

2. *Aristóbulo.*—Ya en los comienzos del siglo II antes de J. C., era Alejandría un punto crucial de razas, creencias y culturas y un centro de estudios de importancia sin igual. En ella apareció, hacia el 150 a. de J. C., el primer intento de probar la inspiración mosaica de los filósofos griegos. Fue la obra de *Aristóbulo,* un precedente notable de la doctrina de Filón de Alejandría.

3. *Filón.*—La primera gran síntesis platónica fue elobarada por *Filón de Alejandría* (30 a. de J. C.-50 después de J. C.), filósofo judío, llamado, por su tendencia platonizante, el *Platón hebreo.* Para Filón, la verdadera sabiduría está contenida en la revelación mosaica. Los filósofos griegos, y especialmente Platón, han sido instruidos en el *Antiguo Testamento.* Ello explica la coincidencia doctrinal de la revelación religiosa y la investigación filosófica. Entre la filosofía y la *Biblia* no puede darse contradicción real alguna. Unicamente quienes no ven en los Libros Sagrados más que un *sentido literal* pueden descubrir su discrepancia con Platón. Pero si se tiene en cuenta el *sentido alegórico* del texto sagrado, la discrepancia con los filósofos desaparece enteramente.

En tiempos de Filón, la filosofía había llegado a Alejandría disuelta o resuelta en lógica, física y ética. Pero en Alejandría —floreciente colonia hebrea— había penetrado también la religión revelada con todo el repertorio de verdades contenidas en el *Antiguo Testamento,* especialmente en el *Génesis.* El saber mismo estaba dividido, separado en dos géneros: la ciencia humana, profana, y la sabiduría divina, religiosa. Filón desprecia la primera: la ciencia humana es búsqueda sin hallazgo, disputa sin conclusión. Y se queda con la segunda: la sabiduría religiosa tiene por objeto a Dios y a las cosas divinas, tal como se muestran en la revelación narrada por Moisés. Los filósofos griegos, adoctrinados en la revelación, olvidaron pronto la letra de la ley para indagar las cosas inteligibles en ella simbolizadas. El verdadero filósofo se ocupará en ambas cosas, investigando cuidadosamente el sentido oculto y observando celosamente los signos sensibles. Sólo tras esta observancia se percibirá el verdadero significado. La filosofía, pues, pretendiendo un conocimiento de Dios, debe seguir muy de cerca las *Escrituras.* Lo que la filosofía sabe de Dios es, por de pronto, revelación. Pero el filósofo no puede conformarse con este saber de Dios; apira tambien a acercarse a El, a poseerlo. Tres son las condiciones necesarias para este acercamiento: 1) la liberación de esa cárcel impura que es el cuerpo, con la victoria sobre la voluptuosidad y la concupiscencia, sus carceleros (negación de la materia); 2) el abandono de la sensación, para que el alma, libre del comercio con las cosas sensibles que enturbian su mirada, pueda aplicarse a la contemplación de las cosas inteligibles (negación de la sensibilidad); 3) la huída del razonamiento y del discurso, para no caer en el engaño de la belleza de las palabras y poder contemplar la verdadera belleza de las realidades reveladas (negación de la razón). Y una es la condición suficiente para la posesión de Dios: la gracia divina por la que el hombre es arrebatado a lo extratemporal donde Dios se le manifiesta y muestra, revelándose. La filosofía —también como posesión de Dios— sigue siendo revelación.

La síntesis filosóficorreligiosa de Filón no es otra cosa que la armonización del judaísmo con la filosofía platónica. En la cumbre de todo pone Filón a Dios. Dios es absolutamente trascendente. Toda concepción panteísta debe ser rechazada. Dios es incor-

PITAGORICOPLATONICOS

póreo, absolutamente uno y absolutamente simple. No tuvo principio ni tendrá fin: es inmutable por esencia. Dios, propiamente, es inefable; cualquier atributo con que queramos nombrarle resulta impropio. Sabemos que Dios existe, pero no sabemos lo que es. Ningún atributo mundano puede pertenecerle.

El mundo tiene su origen en Dios, no por emanación, sino por creación. Mas, habiendo un abismo infranqueable entre el mundo y Dios, para que la creación pueda realizarse pone Filón un ser mediador: el Verbo. El mundo fue creado por Dios mediante el Verbo. El Verbo es engendrado por Dios y contiene en sí la realidad inteligible, los arquetipos de todas las cosas. Hay en Filón, como en Platón, dos mundos: el *cosmos noetós* o mundo inteligible y el *cosmos aiscetós* o mundo sensible. El mundo inteligible está encerrado en el Verbo. El mundo sensible es una imitación, una participación de la realidad inteligible.

Lo más noble e importante del mundo sensible es el hombre. Propiamente, el hombre pertenece a los dos mundos: es un compuesto de realidad sensible y de realidad inteligible. Por su parte inteligible, por la mente, el hombre vive en el Verbo, en contacto con Dios; por su cuerpo, el hombre pertenece al cosmos sensible.

En la ética filoniana se cruzan con los motivos judaicos y platónicos doctrinas estoicas. Filón sabe amalgamarlas en una síntesis superior. El hombre debe aspirar a la contemplación de Dios. El último momento de la contemplación consiste en un salir la mente de sí misma para entrar en contacto con Dios.

C. La filosofía pitagóricoplatónica.

1. *Caracteres generales.*—Bajo el nombre de *filosofía pitagóricoplatónica* comprendemos a numerosos filósofos, de importancia desigual, adscritos al doble renacimiento del pitagorismo y del platonismo con tendencias a desembocar en lo religioso como tal. Antes de dar la nómina detallada de estos filósofos examinemos los caracteres generales que se cumplen en todos ellos.

Históricamente, los pitagóricoplatónicos se encuentran entre la especulación filoniana y la neoplatónica propiamente dicha. Su más sentida aspiración es la de verificar la unidad de la religión y la filosofía. Siempre anduvo entre los griegos divorciada la posesión filosófica de Dios de la posesión religiosa de los dioses. La filosofía había surgido en el orbe griego precisamente cuando la especulación se separó de las primitivas concepciones cosmogónicas y teogónicas. La tarea se inicia con Tales de Mileto y parece concluída con el epicureísmo. Pero ahora, en el momento conclusivo de la filosofía griega, las cosas van a instalarse en su origen. La filosofía vuelve al seno de la religión. La modulación filoniana de la metafísica religiosa produjo el primer acercamiento de la auténtica filosofía (la griega) a la verdadera religión (la revelada). Pero no es éste el sentido de la segunda fase de la metafísica religiosa. Se trata más bien de la unión de la filosofía griega con la religión del paganismo. Es lo que vienen a representar los pitagóricoplatónicos de que aquí nos ocupamos. Para ellos, la filosofía no será simple hermenéutica del contenido revelado, sino creación religiosa. La religiosidad de los misterios pitagóricos revivida y la metafísica platónica reinterpretada, constituirán los dos elementos fundamentales amalgamados para constituir la comunión de religión y filosofía.

2. *Representantes.*—Los filósofos de la fase que estamos historiando pertenecen propiamente a dos ciclos diferentes: el neopitagorismo y el neoplatonismo religioso.

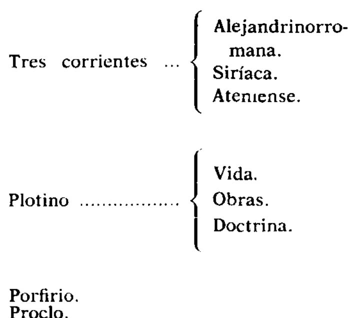
El renacimiento del pitagorismo religioso se inicia con *Nigidio Fígulo* (m. 45 a. de J. C.), alcanza su mayor esplendor con *Apolonio de Tiana* (segunda mitad del siglo I d. de J. C.), cuya vida nos describe novelescamente su discípulo el retórico Filostrato, y se prolonga con *Moderato de Gades, Nicómaco de Gerasía* (hacia el 150 d. de J. C.), *Numenio de Apamea* (hacia el 160 d. de J. C.) y *Hermes Trimegisto,* o quien fuese el autor o los autores de los *Libros herméticos* (siglo III).

El renacimiento del platonismo religioso, al que también pertenecen algunos de los autores que han quedado citados como pitagóricos, tiene su mejor representante en *Plutarco de Queronea* (50-125), autor de las célebres *Vidas paralelas.* Deben también ser recordados *Máximo de Tiro* y *Apuleyo de Madaura,* autor de la novela satírico-alegórica *El asno de oro.*

3. *Doctrina.*—Siempre resultará difícil establecer con precisión la doctrina pitagóricoplatónica. Situada en la línea evolutiva que va de Filón a Plotino, parece hacer referencia al doble movimiento de descenso del alma de los lugares celestes y de retorno hasta su unión con la divinidad. Toda una serie de contraposiciones (alma-cuerpo, bien-mal, Dios-materia o Unidad - Diada) se acentúan cada vez más bajo la influencia pitagórica y platónica. Los segundos elementos de esas antítesis pierden su modalidad negativa para convertirse en poseedores de una verdadera fuerza positiva. De ahí el carácter de auténtico conflicto y la necesidad de la lucha para conseguir la liberación del principio anímico, bueno y divino de la sujeción a su contrario.

Es corriente entender el doble movimiento del descenso y del ascenso realizándose por grados necesarios y no por momentos libres. Para explicar el descenso se recurre con Numenio a la teoría de los tres dioses: en lo más alto, el Dios supremo, Inteligencia primera o Bien en sí, creador de los seres puramente inteligibles; debajo, el Dios segundo o Demiurgo, Creador del mundo sensible; finalmente, el tercer Dios o mundo creado. Y en la explicación del retorno se repite de mil maneras el mito según el cual las almas, al separarse del cuerpo (primera muerte), van a la luna; allí, la inteligencia se separa del alma (segunda muerte) y, atravesando las esferas celestes, llega a unirse a la divinidad.

Como se ve, todo vuelve a mitologizarse; tendrán que llegar los neoplatónicos propiamente dichos para someter esa doctrina a cánones puramente racionales. En el cuadro siguiente aparecerá con detalle.



1. LAS TRES CORRIENTES NEOPLATÓNICAS. — Con el neoplatonismo la filosofía helenísticorromana va a dejar de ser, definitivamente, puro quehacer intelectual para convertirse en un modo de vida religiosa. Es sintomático a este respecto aquel utópico proyecto plotiniano de fundar una ciudad de filósofos con rasgos externos tomados de la *República*, de Platón, pero internamente semejante a los primitivos cenobios cristianos. La *Platonópolis* plotiniana, mitad escuela filosófica, mitad convento religioso, nos ilustra suficientemente no sólo sobre las hondas diferencias del neoplatonismo respecto del platonismo, sino también sobre las profundas discrepancias de todo el movimiento de la metafísica religiosa en relación con las escuelas morales precedentes. Al mismo tiempo sirve para advertir, por contraposición, la radical novedad del cristianismo, determinante de nuevas situaciones para el filosofar ulterior.

En el despliegue histórico del neoplatonismo han de distinguirse, por lo menos, tres corrientes plenamente diferenciadas: la alejandrinorromana, la siríaca y la ateniense. He aquí sus principales caracteres y la nómina de sus representantes:

El *neoplatonismo alejandrinorromano* fue fundado por *Ammonio Saccas* (175-240). Tiene su máximo representante en *Plotino* (203-270), nacido en Licópolis (Egipto) y educado en Alejandría. Plotino es el más grande pensador de la época: su obra resume y supera la doctrina helenística. Dos rasgos principales caracterizan el neoplatonismo de Plotino: un exaltado expiritualismo y un monismo emanatista. Su discípulo y biógrafo *Porfirio de Tiro* (232-304) tiende a convertir la filosofía religiosa del maestro en religión propiamente dicha. Con Porfirio adquiere virulencia la lucha contra el cristianismo en el orden de la filosofía.

El *neoplatonismo sirio* fue fundado por *Jámblico de Calcidia* (m. 330), discípulo de Porfirio. En el sistema de Jámblico se sintetizan, con los momentos fundamentales de la emanación neoplatónica, el repertorio de los dioses del paganismo, amén de una serie de ángeles y de demonios. Transformada así la doctrina religiosa en una dogmática del politeísmo, fue aprovechada por los enemigos políticos del cristianismo, como *Juliano el Apóstata* (emperador durante los años 361-363), que estableció el paganismo como religión oficial del Estado. *Edesio*, discípulo de Jámblico, funda la escuela neoplatónica de Pérgamo e introduce la magia, pretendiendo poner en comunicación las almas del mundo sensible con las del mundo inteligible.

El *neoplatonismo ateniense* tiene por precursor a *Temistio* (fines del siglo IV), por fundador a *Plutarco de Atenas* (m. 432), a quien suceden *Siriano* y *Hierocles*, y por representante máximo a *Proclo* (410-485), con quien puede considerarse virtualmente terminada la filosofía pagana del mundo antiguo. No respondiendo, en efecto, las enseñanzas de la escuela ateniense a las convicciones cristianas que habían prendido ya en la mayoría de sus discípulos, y patentizada la insuficiencia del neoplatonismo para satisfacer las exigencias de la conciencia religiosa, el año 529 dio un edicto el emperador Justiniano clausurándola definitivamente. Sus últimos representantes, Damascio, Simplicio e Isidoro abandonaron el país. La filosofía pagana ha concluido.

A continuación estudiamos las tres figuras capitales del neoplatonismo: Plotino, Porfirio y Proclo.

2. PLOTINO.—Mientras la síntesis filoniana se hace en contacto con la religión judaica, el neoplatonismo propiamente dicho, cuyo fundador fue Ammonio Saccas, y su representante capital, Plotino, surge como un sincretismo de la doctrina platónica y la religión pagana.

Plotino nació en Egipto y se educó en Alejandría. La enseñanza de Ammonio Saccas fue la única que le satisfizo. Parece que viajó por el Oriente hasta que se trasladó a Roma, donde enseñó filosofía con gran éxito y numerosos discípulos. Su vida se caracteriza por la curiosidad intelectual y una extraña espiritualidad.

Plotino escribió numerosos tratados que, recopilados después de su muerte por su discípulo Porfirio y ordenados en seis grupos de nueve, recibieron, por eso, el nombre de *Ennéadas*. Los tratados que forman las *Ennéadas* tienen valor muy desigual, pero en su conjunto la obra ofrece gran interés, y es, desde luego, la más genial de cuantas produjo la filosofía griega desde Aristóteles. La influencia de las *Ennéadas* fue muy considerable en los primeros tiempos de la filosofía cristiana. A continuación damos las líneas generales del sistema.

El punto de partida es Dios. Plotino busca la realidad primaria, origen y fundamento de toda otra realidad. Es el *Uno*, la plenitud de ser, de la divinidad y del bien. El *Uno* rebosa y se expande, dando origen, por emanación, a nuevos seres. El *Uno* no encierra en sí composición alguna. No puede ser, por consiguiente, materia, porque a la materia conviene esencialmente estar formada por partes extensas. Tampoco puede ser espíritu, porque en el espíritu se da, al menos en función del conocimiento, la dualidad sujeto-objeto. El *Uno* está por encima de la materia y por encima del espíritu. Es más, sin el *Uno* no podría existir ni la materia plural ni el espíritu dual. Pluralidad y dualidad proceden de la unidad. No se queda todavía satisfecho con esto Plotino. Si bien se examina, la materia y el espíritu se reparten la totalidad del ser. Por consi-

NEOPLATONISMO

guiente, el *Uno* está por arriba del ser. La perfección infinita del *Uno* lo coloca más allá de toda determinación concebible, y sólo puede ser expresada por vía de negación. Del *Uno* ha de negarse toda perfección finita. Este es el sentido de la *teología negativa* de Plotino.

Con todo esto, alguna determinación positiva hace Plotino del *Uno*. Dice de él, por de pronto, que es el *primero*. Además, es energía, vida en su máxima plenitud, capaz de rebasar de sí mismo para dar origen a todas las cosas.

Del *Uno*, dijimos proceden por emanación todas las cosas. Ello se verifica merced a un proceso de causaciones en degradación creciente que, partiendo del *Uno*, terminan en la materia; que, naciendo en el bien, terminan en el mal.

Del *Uno* procede, en primer término, el *nous*, el *espíritu*, una especie de duplicación del *Uno*. El *nous* piensa al *Uno* por reflexión. Hay ya en el *nous* dualidad de sujeto pensante y objeto pensado. En el *nous* se alojan las *ideas*, todo el mundo inteligible, el *cosmos noetós* de que hablara Platón.

Del *nous* procede el alma a modo de duplicación. El *alma* es engendrada por el *nous* por reflexión. Esta *alma* es un alma cósmica, un alma del mundo. Las almas individuales, por ejemplo, el alma humana, de la que hablaremos después, son una parte del alma del mundo. El *alma* recibe del *nous* las ideas.

El *alma* engendra la materia y origina el mundo sensible. Esto ha de entenderse como sigue: La materia es una especie de no ser engendrado por el alma. El mundo sensible se origina al imprimir el alma sus ideas en la materia. Cada cosa se constituye, pues, de un elemento positivo (la *idea* que pone el alma) impreso en un factor negativo (la materia). También en Platón las cosas del mundo sensible eran mezcla de ser y no ser; se componían de una forma (idea, o mejor, participación de una idea) y de una materia, que propiamente no es.

De esta manera, el proceso de emanaciones sucesivas que comenzaba en el *Uno*, en el bien, termina en la materia, en el mal, fuente de toda imperfección. Este proceso descendente, que procede a modo de causalidad eficiente, ha de ser recorrido en dirección opuesta, siguiendo una marcha ascendente, teleológica. Por la causalidad eficiente *venimos* de Dios. Por la causalidad final *volvemos* a Dios. A la marcha de *procesión* de Dios habrá de corresponder un movimiento de *conversión* a la divinidad.

Con esto pasamos a la psicología y a la ética. Plotino toma de Platón, quien a su vez lo había hecho de los pitagóricos, la idea del origen del hombre en una caida y la reintegración del alma a los lugares celestes. Las almas humanas viven, en efecto, en el cosmos inteligible; en virtud de una tendencia a comerciar con la materia, caen en el mundo sensible, hundiéndose en un cuerpo. Así, el hombre se compone de alma y cuerpo. No es el cuerpo quien sostiene el alma; antes al contrario, es sostenido por ella. El alma no se aloja en una parte del cuerpo, sino que está toda ella en todo el cuerpo. Aun después de la caida, y por su actividad superior, sigue el alma viviendo en el mundo inteligible del *nous*, y aun aspira a unirse con el Uno. El alma apegada a la materia no logra la vuelta al mundo inteligible; con la muerte del hombre transmigra a un animal o, incluso, a un vegetal. Las almas puras vuelven al cosmos inteligible y algunas veces al Uno.

La ética de Plotino ha de entenderse en función de esta vuelta del alma a Dios. La virtud propiamente es el ascender hacia la perfección, que habrá de culminar en la unión con Dios. Este ascenso comprende tres grados. El primero es la *ascesis*, el ejercicio de renuncia de las cosas materiales sensibles: su virtud es la *catarsis*. El segundo grado es la *contemplación* de la verdad y de la belleza espiritual, realizando las virtudes *teoréticas*. El tercer grado es el *éxtasis*, es decir, el estar fuera de sí y en estrecho contacto con la divinidad. El éxtasis es privilegio de las almas más puras. Cuando se verifica, el alma se sumerge en la divinidad, se convierte en el Uno, literalmente se diviniza. La mística de Plotino es también panteísta.

3. PORFIRIO.—El neoplatonismo de Plotino fue la última gran creación filosófica del pensamiento griego. Muerto Plotino, decae entre los antiguos el interés por la metafísica y vuelven a surgir las preocupaciones puramente éticas y dialécticas. El pensamiento cristiano irrumpe con profundidad en el escenario cultural del mundo antiguo, y los filósofos paganos se limitan a la apología.

Aún brilla, sin embargo, el esplendor de Plotino en su discípulo *Porfirio*. Con él se inicia la lucha contra el cristianismo. Su importancia para la historia de la filosofía radica, sin embargo, en los comentarios que hizo de Platón y, sobre todo, de Aristóteles. En su *Isagoge* estudia los cinco predicables. El comentario de esta obra por Boecio había de ser la causa externa del planteamiento, en la Edad Media, del famoso problema de los universales.

4. PROCLO.—El neoplatonismo vuelve a brillar con *Proclo*, quien prosigue la lucha doctrinal contra el cristianismo y restablece la doctrina plotiniana. La imagen neoplatónica del universo adquiere ahora una circularidad estrictamente geométrica. El proceso de desarrollo presenta tres momentos presididos por una inmutable ley de necesidad: permanencia del ser, procesión y conversión. Precisamente por su permanencia en sí, colmado de toda perfección, el ser produce algo que le es semejante, es decir, al mismo tiempo idéntico y diverso. Por idéntico permanece y por diverso se ve obligado a la procesión: procede permaneciendo en su aspiración al ser. La aspiración al ser le obliga a regresar a él hasta cumplir y realizar la más estricta permanencia. De aquí que las etapas de la conversión se correspondan estrictamente con las de la procesión, hasta que el término de aquélla vuelva a identificarse con el principio de ésta.

Demasiada abstracción y sobra de necesidad para que la conciencia religiosa, a la que el neoplatonismo hace constante apelación, no protestase de la forma más resuelta. El neoplatonismo muere por propia consunción.

LA FILOSOFIA EN LA EDAD

LA PATRISTICA (SIGLO I-V)
- El cristianismo y la filosofía.
- División de la filosofía cristiana: Escolástica / Patrística.
- Caracteres generales
- Despliegue histórico:
  - Los Apóstoles.
  - Los Padres Apostólicos.
  - Los apologistas.
  - Los Gnósticos.
  - Los Padres griegos.
  - Los Padres siríacos.
  - Los Padres latinos.
  - Vida y obras.

1. EL CRISTIANISMO Y LA FILOSOFÍA.—El cristianismo no es, en rigor, una filosofía, sino una religión. El cristianismo es un modo de vida que, como tal, supone una doctrina de vida. Esta doctrina de vida se asienta sobre unos principios desconocidos por los filósofos antiguos: la paternidad de Dios, la unidad y fraternidad de todos los hombres fundadas en esa común paternidad, la redención, la vida eterna. Dios no sólo es *Padre* de todos los hombres, sino también *creador* de todas las cosas. Los hombres, hijos de Dios, han caido en el mal; pero Dios, en su infinita misericordia, envió al mundo a su propio Hijo, Jesucristo, que trajo la redención y la Buena Nueva, haciéndoles herederos de la Gloria. Para nuestra redención es esencial la gracia, y, supuestos básicos, en el orden del pensamiento, la creencia, la fe, y en el orden de la práctica, el amor, la caridad, las buenas obras.

El cristianismo, pues, sin ser una filosofía, tiene a su base un pensamiento. Las fuentes literarias de este pensamiento están contenidas en la *Sagrada Biblia*, que se divide en dos partes: el *Antiguo Testamento*, o pacto entre Dios y los hebreos, y el *Nuevo Testamento*, o nuevo pacto entre Dios y todos los hombres, mediante Jesucristo. Los libros del *Nuevo Testamento* son: los cuatro *Evangelios* (de San Mateo, San Marcos, San Lucas y San Juan), los *Hechos de los Apóstoles*, las *Epístolas* (de San Pablo, Santiago, San Pedro, San Juan y San Judas) y el *Apocalipsis* (de San Juan).

El cristianismo irrumpió en el teatro cultural del mundo antiguo fecundando todas las manifestaciones del espíritu y, más concretamente, la filosofía. El cristianismo, que no es una filosofía, ha engendrado una filosofía. Este es un hecho que el historiador ha de comprobar y el filósofo explicar. A esta filosofía engendrada por el cristianismo puede y debe llamarse, con todo rigor, filosofía cristiana. El filósofo cristiano será filósofo sin dejar de ser cristiano, y cristiano sin dejar de ser filósofo. Lo cual acontecerá en un sentido muy hondo y radical. Porque no es ya que cristianismo y filosofía se inscriban en dimensiones distintas del ser humano: aquél en la práctica y ésta en la teoría. No; el cristianismo no es sólo una forma de vida; es, como quedó señalado, una creencia, y, como tal, se inscribe en la dimensión teorética del hombre. Pero entonces surge un grave problema en torno a las relaciones entre cristianismo y filosofía. Damos aquí breves indicaciones sistemáticas de la cuestión. La posición histórica adoptada por la Patrística será examinada luego. Los complementos necesarios para la solución integral del problema serán proporcionados al tratar las relaciones entre filosofía y teología con ocasión del estudio de Santo Tomás de Aquino.

PROEMIO SOBRE LA

Comencemos por formular el problema tal como aquí nos hace frente. Estamos ante el filósofo cristiano: en su humana y personal unidad diríase que filosofía y cristianismo se identifican; por *creyente*, el filosofar del cristiano no podrá ser autónomo: creencia y filosofía, parece, se confuden; la fe y el saber se identifican sin residuo. Para apreciar mejor la dificultad, obsérvese que el problema no surge ante las demás ocupaciones intelectuales infrafilosóficas. El químico, por ejemplo, puede hacerse cristiano, y hasta dejar de serlo sin que su química se vea, por ello, en lo más mínimo afectada. No hay una química cristiana, aunque son muchos los cristianos que se ocupan en ella. En filosofía, las cosas acontecen de manera muy diversa. Tras el mensaje evangélico no le es dado al filósofo otra alternativa: o es cristiano o es anticristianismo. Las palabras del propio Jesucristo tienen en el ámbito de la filosofía especial cumplimiento sin posibilidad de excepción: «El que no está conmigo está contra mí, y el que no recoge desparrama». Y es, simplemente, que el cristianismo, religión revelada por Dios y, por tanto, expresión de la verdad absoluta y la filosofía, búsqueda intelectual de la absoluta verdad, se han encontrado en el mismo ámbito objetivo y sólo como amigos o como enemigos pueden vivir. En lo sucesivo, el cristiano que deviene filósofo se reconoce con el filósofo que ha devenido cristiano. La fórmula «filósofo cristiano» es idéntica a ésta: «cristiano filósofo». Y esta identidad no se realiza en otras esferas intelectuales.

Con todo ello, la identificación entre cristianismo y filosofía no puede darse. Aquél rebasa infinitamente a ésta. El número de los cristianos es superior al de los filósofos. Tampoco cabe la confusión entre creencia y filosofía. El filósofo cristiano no parte de la creencia como de un dato positivo. Habría dejado de ser filósofo para convertirse en teólogo. (Ni siquiera la teología cristiana se confunde con la fe teologal.) La creencia no se impone al filósofo para anular la especulación racional. Por el contrario, la creencia se *propone* al filósofo y, en este sentido, produce una *influencia* en la filosofía. Las verdades del cristianismo no son criterio *positivo* de determinación filosófica, sino criterio negativo en función del cual el filósofo ve ampliado el ejercicio de su libertad investigadora a nuevos dominios y se siente seguro al abrigo del error. En este sentido se nos muestra radicalmente falsa la afirmación de que el filósofo sólo surge allí donde el hombre ha perdido la fe. Es una amañada definición de filosofía aquella que se expresa en función de un intento de salvación del naufragio espiritual del hombre que ha perdido la fe.

2. DIVISIÓN DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA.—La filosofía cristiana comienza ya en el siglo I de nuestra era, alcanza la hegemonía del pensamiento en la Edad Media y se prolonga hasta nuestros días, profundizando cada vez más en las verdades adquiridas e imponiendo direcciones de futuro, como una de las más seguras conquistas del espíritu humano.

FILOSOFIA PATRISTICA

Cronológica y temáticamente han de distinguirse en la evolución de la filosofía cristiana dos grandes épocas: la *patrística* o filosofía de los Padres de la Iglesia, que abarca hasta el siglo v, y la *escolástica* o filosofía de las «Escuelas» cristianas.

3. Caracteres generales de la patrística.—La patrística es aquella fase de la filosofía cristiana que va desde el siglo i al v. Algunos historiadores la extienden hasta el siglo viii, pero ha de tenerse en cuenta que los siglos que corren entre el v y el viii, dominados por los bárbaros, son, en el orden filosófico, de transición, y, como tales, serán estudiados más adelante.

Se llama «patrística» por constituir la especulación de los Padres de la Iglesia. No es la patrística una filosofía sistemáticamente elaborada, excepción hecha de San Agustín. La misión de los Padres no era, en sentido estricto, filosófica. Tenían que fundar y establecer la vida religiosa y espiritual de la cristiandad y defenderse de las acusaciones y de las herejías nacientes. Moviéndose en un orbe configurado por conceptos grecorromanos deben verificar la traducción filosófica de la creencia cristiana. Evitando el peligro de naturalización del cristianismo que esto significaba, y que de hecho se consumó en la herejía del gnosticismo, se concluyó la tarea traduciendo la filosofía griega en los términos de la nueva doctrina. Y se hace de tal manera, que, aunque todo parezca igual, todo se encuentra esencialmente modificado. Un espíritu radicalmente nuevo, apenas barruntado por los filósofos paganos, informa la construcción doctrinal de la filosofía patrística.

De ahí la peculiar relación de la patrística con la filosofía helenísticorromana, y, a través de ella, con la filosofía griega como tal. Nos sale al paso un grave problema, cuya solución histórica queremos apuntar aquí. ¿Qué relación existe, en el orden filosófico, entre la especulación patrística y la especulación grecorromana? Intentamos observar la conexión entre la filosofía de los Padres de la Iglesia y la filosofía de los pensadores paganos. Dos posiciones que podemos calificar de ahistóricas pretenden negar esa conexión expresando, no lo que fue, sino lo que desean hubiera sido. Los historiadores protestantes defienden los fueros de un cristianismo incontaminado, puramente evangélico, y cargan a la dogmática cristiana la responsabilidad de haber introducido en su seno la especulación grecorromana como espúreo añadido a la tradición primitiva. Los teóricos del progreso iluminista defienden los fueros de un pensamiento helénico absolutamente original y autónomo, que se despliega siempre hacia lo más perfecto, con tal de que el cristianismo u otras dogmáticas intromisiones no le priven de libertad, aherrojándolo. Son dos posiciones que teóricamente se mueven en el dominio de la pura abstracción y prácticamente en el de la rebeldía. El protestantismo es la moderna protesta del hebraísmo contra la grecorromanidad; el progresismo ilustrado la protesta contraria del helenismo contra la cristiandad. Otras dos posiciones intentan mediar entre ambos exclusivismos. Defienden la primera los partidarios de la concepción dialéctica de la historia: la filosofía griega representaría la tesis y el cristianismo primitivo la antítesis; en el juego dialéctico de la historia darían lugar a la síntesis de la civilización cristiana, conformadora de Occidente. La segunda, más simplista, aun reconociendo la originalidad y la fuerza triunfal del cristianismo, no encuentra que la filosofía haya sido por él en lo más mínimo afectada. Con la negación de la filosofía cristiana se ha negado también el problema que tenemos planteado. Pero he aquí que sólo la expresión «filosofía cristiana» contiene los elementos que resuelven la cuestión. La patrística es, filosóficamente, la conjunción de la filosofía griega con la revelación cristiana. Más que maduración interna del helenismo, transformación de la filosofía griega, cuyo primer resultado es la ampliación del panorama filosófico al dominio del existir en cuanto tal. Con la patrística la filosofía se ha colocado en trance de alcanzar el último nivel de la metafísica. La revelación religiosa proyectó su luz sobre el ámbito filosófico y a su resplandor vieron los filósofos que devenían cristianos nuevos aspectos de los problemas naturales que con la sola razón filosófica habían de ser resueltos. Y sobre el ámbito natural, se advirtió el ya iluminado reino de la naturaleza, que, al ser estudiado a la luz de la revelación virtual, daría lugar a la teología sobrenatural, sabiduría suprema respecto de la cual la filosofía queda en segundo plano en los honores de sierva.

4. Despliegue histórico.—Las cosas, empero, no acontecieron con la simplicidad con que son descritas. La época patrística no constituye un fenómeno cultural uniforme y homogéneo. A la heterogeneidad de su real despligue histórico subyace una multiformidad en las concepciones sobre el valor y la apreciación de la filosofía. Brevemente puede ser descrita la época patrística de esta manera:

Con los Apóstoles queda ladivina revelación conclusa y la doctrina de Cristo comienza a extenderse, ganando adeptos en todo el orbe helenísticorromano.

Los primeros escritores eclesiásticos reciben el nombre de Padres Apostólicos, por el contacto que tuvieron todavía con los propios Apóstoles.

Siguen a los Padres Apostólicos los Apologistas, que, comenzando entre los griegos con San Justino, concluyen entre los latinos con Lactancio.

También tras los Padres Apostólicos y, por lo tanto, paralelamente a los Apologistas, surgen los Gnósticos, diversos sistemas heréticos que se prolongan a todo lo largo de la época patrística.

Vienen después los Padres y escritores eclesiásticos griegos de las Escuelas de Alejandría, Cesarea y Antioquía.

Dignos también de mención son los Padres y escritores de la Iglesia siríaca.

Tenemos, por último, los Padres y escritores de la Iglesia latina. Consideraremos concluida la Patrística con San Agustín.

Siete son, pues, las fases de desarrollo de la antigüedad cristiana, constituidas por: 1) Los Apóstoles; 2) Los Padres Apostólicos; 3) Los Apologistas; 4) Los Gnósticos y herejes; 5) Los Padres griegos; 6) Los Padres siríacos; y 7) Los Padres latinos. En consecuencia, siete actitudes ante la filosofía, según pasamos a examinar.

LA FILOSOFIA EN LA EDAD

LOS APOSTOLES, LOS PADRES

A. LOS APOSTOLES	Carácter general. San Pablo. San Juan.
B. LOS PADRES APOSTOLICOS	Representantes y documentos. La doctrina.
C. EL GNOSTICISMO	El sincretismo religioso y el gnosticismo. Los gnósticos. Doctrina.

A. Los Apóstoles.

1. *Carácter general.*—La doctrina de Jesucristo fue predicada por los Apóstoles, recogida en los libros que constituyen el *Nuevo Testamento* y testimoniada con la virtud y el martirio. Por lo que a la filosofía se refiere, interesa destacar aquí únicamente la obra de los Apóstoles San Pablo y San Juan.

2. *San Pablo.*—No es *San Pablo,* en el sentido riguroso del término, un filósofo, y, sin embargo, ha podido llamarse, con razón, el fundador de la filosofía cristiana. Sus especulaciones sobre Dios influirán notablemente en la filosofía. Dios es el primer ser, la plenitud del ser, creador y providente, por esencia caridad. En la *Epístola a los Romanos* se hallan claramente formuladas las bases de la prueba cosmológica de Dios: *invisiblia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* También ha influído notablemente en la filosofía su famoso discurso en el Areópago, donde, hablando de Dios, dijo aquella frase tan manoseada: En El vivimos, nos movemos y somos. También influirá San Pablo en el grave problema de la conciliación de la providencia de Dios y la libertad humana. No menos decisiva será su influencia en la moral. En las epístolas de San Pablo puede decirse que está contenida la ética cristiana.

Es un grave error de perspectiva la posición de muchos historiadores de la filosofía que quieren ver en la labor evangélica no ya una contaminación con las especulaciones helenísticas, sino también una derivación de la filosofía griega. No. Los Apóstoles son transmisores de la revelación, expositores de la doctrina de Jesucristo, fundadores de comunidades cristianas o «iglesias». Lo que sucede es que en la realización de esta triple labor se encuentran con la filosofía helenísticorromana, y en su orbe de conceptos deben hacerse entender. Por lo que respecta a la obra paulina, debe entenderse primariamente como *teología,* como tratado de Dios desde Dios. San Pablo habla de Dios tal como le fue dado en Cristo. Y desde Dios tal como se le ofrece en la realidad del «misterio» de Cristo. Lo cual significa, naturalmente, hablar de «todas las cosas» sobrenaturalmente, porque Cristo es recapitulación y plenitud. Dios, en su ser íntimo, es amor, y, como tal, efusión. Efusión personal intradivina, efusión creadora fuera de sí, efusión recopiladora y asociadora de nuevo en sí. Dicho de otra manera: procesión, creación y deificación: he ahí los tres momentos en que se concreta la teología paulina.

En una época en que abundaban las religiones de misterios en sincretismo con la filosofía, no es de extrañar que se viese en San Pablo un filósofo. Hoy vemos con claridad que su obra es, eminentemente, *teología.* La llamada filosofía paulina es esencialmente *teología.* Hay en San Pablo, como en el resto de los Apóstoles, una actitud negativa ante la filosofía del siglo y una posición afirmativa ante la filosofía como tal. «Mirad que nadie os engañe con filosofías falaces y vanas, fundadas en tradiciones humanas, en los elementos del mundo y no en Cristo.»

En estos primeros tiempos del cristianismo la filosofía tiende a ser expresión de la doctrina de Cristo. En el seno de los mismos escritores eclesiásticos se llamaba filosofía a la religión cristiana. Y entre los adversarios del cristianismo cundió la idea de que los discípulos de Cristo enseñaban filosofía. Todo ello es cierto; pero lo es tal como el propio San Pablo lo explica a los fieles de Corinto: «Mi predicación no fue en persuasivos discursos de humana sabiduría, sino en la manifestación y el poder del Espíritu, para que vuestra fe no se opoye en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios. Hablamos, sin embargo, entre los perfectos, una sabiduría que no es de este siglo, ni de los príncipes de este siglo, que quedan desvanecidos, sino que enseñamos una sabiduría divina, misteriosa, encondida, predestinada por Dios antes de los siglos para nuestra gloria; que no conoció ninguno de los príncipes de este siglo, pues si la hubieran conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria».

3. *San Juan.*—*San Juan* se mueve en dominios semejantes. Se ha señalado y discutido su importancia filosófica por el *prólogo* del *Evangelio* de su nombre. Cuando San Juan quiere expresar la personalidad y filiación eterna del Verbo, utiliza una palabra muy usada por los filósofos griegos: *Al principio era el Verbo (Logos) y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios.* Con ello expresa San Juan la eternidad de la Segunda Persona de la Trinidad. El Logos de que habla San Juan no es emanación de Dios, el lugar de las ideas, reflejo del Uno. El Logos, en unión del Padre, es creador, mientras que la idea de creación es totalmente ajena a los filósofos griegos. San Juan vive de la tradición y expresa los misterios de quien le recostó en su pecho. Y la tradición había dicho: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra.* El *prólogo* de San Juan constituirá un punto de arranque y una meta para las especulaciones del pensamiento cristiano.

B. Los Padres Apostólicos.

1. *Representantes y documentos.*—Reciben el nombre de Padres apostólicos los primeros escritores eclesiásticos, discípulos inmediatos de los Apóstoles. Comienzan con el autor de la *Didajé* o *Doctrina de los doce Apóstoles,* hacia el año 90, y concluyen con el *Pastor de Hermias,* hacia el año 150. En medio se encuentran los siguientes documentos: la *Epístola de San Bernabé,* atribuida al «apóstol Bernabé, colaborador de San Pablo»; la *Epístola de San Clemente a los corintios,* atribuida a Clemente, cuarto obispo de Roma; las siete breves, pero importantísimas, *Epístolas de San Ignacio de Antioquía,* el dis-

cipulo de San Pablo, San Juan y San Pedro y martirizado en Roma; la *Epístola de San Policarpo*, obispo de Esmirna, a la Iglesia de Filipos; las epístolas sobre *Las Actas del martirio de San Ignacio* (de autenticidad dudosa) y sobre *Las Actas del martirio de San Policarpo;* los fragmentos de la obra de Papías, obispo de Hierápolis, titulada *Explicación de las Sentencias del Señor*, conservados en distintos autores, y la *Epístola a Diogneto*, de autor anónimo, que enlaza, por su carácter de apología, con la época de los Apologistas. Puede incluirse también aquí el *Símbolo Apostólico*, señal y compendio de la doctrina cristiana, que, aunque recibido de los Apóstoles, sólo en esta época adquiere su primera forma escrita.

2. *La doctrina.*—Los Padres apostólicos viven, casi con exclusividad, de la tradición de los Apóstoles. Celosos custodios de los misterios ante la curiosidad de los gentiles, se vuelven sobre sus respectivas «iglesias peregrinas» y establecen entre ellas una peculiar comunicación espiritual hasta constituir la «Iglesia católica», siempre apartados del mundo para no contaminarse de su espíritu. Ninguna influencia muestran haber recibido de la cultura helenística en el orden conceptual ni en la expresión literaria. Ante las filosofías paganas adoptan la actitud negativa derivada de la advertencia literal del Apóstol, y como a cosas vanas e inútiles las dejan de lado. Sólo aspiran a la realización personal del anuncio evangélico: de su fe proceden, con su esperanza viven, por su amor mueren. Directamente nada aportan a la filosofía, pero su actitud debe ser registrada como positivamente valiosa en una época en que el gnosticismo está secularizando la religión y las persecuciones obligan a preparar las armas para la apología.

C. EL GNOSTICISMO.

1. *El sincretismo religioso y el gnosticismo.*—La actitud negativa adoptada por los Padres apostólicos ante la filosofía vigente queda sobradamente justificada al advertir que discurría por los cauces del gnosticismo. Es el gnosticismo la expresión metafísica (mejor diríamos teosófica) del sincretismo religioso del ámbito helenístico que se ha encontrado con la religión cristiana y quiere revestirse de sus expresiones naturalizándola. El cónsul Marco Agripa había constituido un Panteón a todos los dioses conocidos y desconocidos. Todas las religiones eran toleradas y hasta protegidas, siempre que dejaran a salvo el debido respeto a la religión oficial del Imperio. Las religiones eran legión, y los dioses, muchedumbre. Al intentar ordenar caos semejante surge el sincretismo religioso. Expresión de este sincretismo religioso en el ámbito de la filosofía son precisamente las formas del gnosticismo, variadas y diversas en los detalles, pero coincidentes en lo esencial.

2. *Los gnósticos.*—He aquí los principales representantes del gnosticismo: en el siglo I, *Simón, mago, Menandro de Samaria, Cerinto* (judío cuya doctrina fue ocasión del 4.º *Evangelio*) y *Nicolao;* en el siglo II, *Saturnino de Antioquía, Carpócrates de Alejandría, Basílides de Alejandría, Cerdón de Siria, Marción de Sínope* (excomulgado por su propio padre, el obispo y «primogénito de Satanás», en frase atribuida a San Policarpo) y *Valentín* (probablemente de Egipto, y apóstata, por no haber logrado el episcopado). Los más importantes son los tres últimos; aunque de distinto origen, se encontraron en Roma, donde abrieron sus escuelas filosóficorreligiosas, sus «iglesias gnósticas». Con sus discípulos, entre los que sobresale *Bardesanes*, el gnosticismo se prolonga en el siglo III e influye en otras herejías como la del maniqueísmo, fundado por *Manes*.

3. *Doctrina.*—Buscando aquel fondo de coincidencia, podemos observar el gnosticismo desplegándose siguiendo los tres momentos del sincretismo religioso en: 1) una teología; 2) una cosmología; y 3) una soteriología. Diríamos mejor, como pronto se comprobará, que la gnosis se concreta en teogonía, cosmogonía y soteriosofía.

He aquí la *teogonía:* El ser divino, infinito, invisible e inefable merece el nombre de *Abismo*. De él dimanan treinta *eones* en quince parejas diferenciadas entre sí por el grado de separación del *Padre eterno*, y, por tanto, por la degradación creciente de su esencia divina. El conjunto de los eones forma el *pléroma*, plenitud del ser divino. El eon femenino de la última pareja, la *sabiduría*, siente el deseo de conocer al *Padre* y unirse a él. Se opone a este empeño desordenado de la *Sofía* el *Horos*, límite superior que separa los eones engendrados del *Padre eterno*. Para restablecer el orden que produjo la rebeldía de la *Sofía*, la primera pareja de eones engendran a *Cristo* y al *Espíritu Santo*. En agradecimiento de ello, todos los demás eones producen, para ofrecerlo al *Padre*, a *Jesús*, astro del pléroma.

Y la *cosmogonía:* El deseo de la *Sofía* se desprendió del pléroma en forma de aborto y cae en el espacio convertido en *Sofía inferior;* tiene por nombre *Achamoth*. De *Achamoth* dimanan los tres elementos primarios del mundo visible: el *pneumático* o espiritual fluye de su esencia; el *psíquico* o animal, de su miedo, y el *hílico* o material, de su tribulación. La misma *Achamoth* engendra del elemento psíquico al *Demiurgo*, el constructor del mundo visible sobre la base de aquellos elementos primarios. El Demiurgo forma también al hombre y lo hace a su imagen (el cuerpo) y semejanza (el alma). Algunos hombres reciben el elemento pneumático inspirado por *Achamoth*. De ahí las tres clases de hombres: los *hílicos*, los *psíquicos* y los *pneumáticos*.

Y la *soteriosofía:* El astro del pléroma, *Jesús*, cuando vino el mundo no asumió el elemento corporal más que en *apariencia*. Por tanto, también fue aparente toda su acción corporal, su pasión y su muerte. La redención tiene por objeto, no el pecado, sino la liberación de los elementos pneumáticos involucrados en la materia para devolverlos al pléroma divino. Se produce por el conocimiento que *Jesús* nos trajo iniciándose en la *fe* según el sentido obvio de la *Escritura*, y consumándose en la *gnosis* según el sentido oculto, captado por el entendimiento pneumático, don de la *Sabiduría*, que hace a los hombres sabedores, gnósticos. De aquí que los hombres hílicos, los gentiles, no puedan salvarse; que los psíquicos, los cristianos, puedan salvarse con tal de pasar del elemento pístico al pneumático y que los pneumáticos, los gnósticos, están salvos por sí mismos.

A. LOS APOLOGISTAS (SIGLOS II-III)
- Caracteres generales.
- Griegos: San Justino. Atenágoras. Teófilo.
- Latinos: Tertuliano. Lactancio.

B. LA PATRISTICA GRIEGA (SIGLOS III-VIII)
- Los límites de la patrística griega.
- La Escuela de Alejandría.
- La Escuela de Cesarea.
- La Escuela de Antioquia.
- Otros escritores griegos.

A. LOS APOLOGISTAS.

1. *Carácter general.*—Se habrá podido apreciar, por el cuadro anterior, que la filosofía del gnosticismo representa la secularización de la religión cristiana, la naturalización de lo sobrenatural. A la filosofía se le piden carismas de redención, pasaporte de salvación. El gnosticismo es la filosofía del helenismo con nombre cristiano. El triunfo de la patrística sobre él significa la prueba por el hecho de la autonomía espiritual y cultural del cristianismo, esencialmente irreductible a la filosofía pagana. El gnosticismo fue el primero y más grave enemigo al que tuvo que hacer frente el cristianismo primitivo: era un enemigo interior, surgido en la propia casa, pues sus representaciones procedían, muy frecuentemente, de los mismos cristianos y de los judíos. Pronto surgieron otros dos poderosos enemigos exteriores: desde la filosofía pagana impugnan el cristianismo, entre otros, Luciano de Samosata, Celso, Frontón; desde el campo político persiguen a los cristianos los emperadores romanos Adriano, Marco Aurelio, Cómodo, Septino Severo... El cristianismo tiene que defenderse en el triple frente. Es la obra de los *Apologistas.* Las apologías del cristianismo son numerosas entre los años 150 y 300. Se distinguen los apologistas griegos y los latinos. Son los principales apologistas griegos: *San Justino, Taciano de Siria, Atenágoras de Atenas, Teófilo de Antioquía, San Ireneo,* Obispo de Lyon, e *Hipólito,* presbítero de Roma. A continuación nos referimos únicamente a San Justino, Atenágoras y Teófilo.

En manos de los apologistas latinos la filosofía sigue siendo apologética; es decir, defensa racional de la fe cristiana. Descuellan entre los apologistas latinos *Minucio Félix, Tertuliano, San Cipriano, Arnobio* y *Lactancio.* Sólo hacemos mención especial de Tertuliano y de Lactancio.

2. *San Justino.*—*San Justino* nació en Neápolis al principio del siglo II. Estudió sucesivamente la filosofía estoica, peripatética, pitagórica y platónica. Por fin, se convirtió al cristianismo, y murió mártir en 169. Escribió dos *Apologías* y un *Diálogo con Trifón.* Para San Justino, la verdadera filosofía está encerrada en el Evangelio. Las doctrinas de los filósofos griegos, de Pitágoras y Platón, por ejemplo, son únicamente la antesala de la verdadera filosofía. Define la filosofía como la ciencia del ser y de la verdad. Su especulación sobre Dios es muy profunda. Dios es el que es siempre, siempre el mismo y causa del ser de todas las cosas. En el problema de la inmortalidad, el pensamiento de Justino es muy confuso. Propiamente sólo es inmortal lo que no es engendrado. En este sentido, sólo Dios es inmortal. Todo lo que nace está sujeto a la muerte. El alma, como engendrada que es, debe también perecer. Sin embargo, Jesucristo ha dicho: «Yo soy la resurrección y la vida». Justino tiene esto en cuenta, y, si por una parte cree que el alma perece, por otra admite que la fe puede conducirnos a la resurrección. Las dificultades con que tropieza San Justino para ver claro en el problema de la inmortalidad, radican, sin duda, en su concepción materialista del alma. Los apologistas griegos no llegaron a elaborar una metafísica del espíritu.

3. *Atenágoras.*—*Atenágoras* era ateniense, discípulo de Justino. Conocía y despreciaba a los filósofos griegos. Insiste, sobre todo, en la unicidad de Dios y en la Creación del mundo. Admite, sin duda, la inmortalidad del alma, pero no la demuestra.

4. *Teófilo.*—*Teófilo de Antioquía* siente también un gran desdén por la filosofía pagana. Los filósofos no han hecho otra cosa que corromper la verdad revelada. La corrupción del corazón ha cegado su razón.

5. *Tertuliano.*—*Tertuliano* (169-220) nació en Cartago, donde ejerció la abogacía. Convertido al cristianismo, emprende con ardor la lucha en defensa de su nueva fe. Contra los filósofos ha lanzado las más duras invectivas. Su máximo enemigo es Aristóteles, al que considera como un sofista. Tertuliano afirma que Dios es tanto un cuerpo como un espíritu. En realidad, Tertuliano sigue sin distinguir el cuerpo del espíritu. Sin embargo, siguiendo a San Agustín, hemos de entender esta concepción de Tertuliano como un empeño por *dar cuerpo,* esto es, sustancializar a Dios. Dios es una sustancia perfecta, la plenitud del ser. El alma humana es también corpórea y sustancial. Procede de Dios la primera de las almas, como el primero de los cuerpos. Las demás se multiplican por generación, lo mismo que los cuerpos. Es la doctrina del traducianismo, de la que difícilmente se librará San Agustín. En su desprecio por los filósofos, envuelve Tertuliano el desprecio por la razón; de él procede la frase: *credo quia absurdum.*

6. *Lactancio.*—*Lactancio* nació también en Cartago, hacia la mitad del siglo III. Su obra capital lleva el título de *Instituciones divinas.* Aunque receloso con la cultura clásica, no la desprecia, como Tertuliano. En el orden filosófico, Lactancio, sin ser profundo, contribuyó a la divulgación del pensamiento cristiano.

B. LOS PADRES GRIEGOS.

1. *Los límites de la patrística griega.*—La fase de los Padres y escritores griegos puede considerarse iniciada en el año 200, fecha de la muerte de San Panteno, el fundador de la Escuela de Alejandría, y concluida a mediados del siglo VIII con San Juan Damasceno (m. 754). Los Padres y escritores griegos

PATRISTICA GRIEGA

pueden ser distribuidos en cuatro escuelas: Escuela de Alejandría, Escuela de Cesarea, Escuela de Antioquía y el grupo de los filósofos independientes.

2. *La Escuela de Alejandría.*—La Escuela de Alejandría, atenta a la exposición sistemática de la doctrina cristiana, tiene como capitales representantes a *Clemente de Alejandría* (162-215) y *Orígenes* (184-253). Se prolonga posteriormente con *Heraclas, Dionisio de Alejandría, Teognosto, Pierius, San Pedro de Alejandría, Hieracles, San Atanasio de Alejandría, Dídimo el Ciego* y *San Cirilo de Alejandría* (370-444). Tienen relación con la Escuela de Alejandría *Leoncio de Bizancio* (m. 543) y *Procopio de Gaza* (m. 528). En lo que sigue nos referimos únicamente a los dos primeros representantes nombrados.

a) *Clemente de Alejandría.*—En el seno de la Escuela catequista de Alejandría verifica Clemente la primera exposición sistemática de la doctrina cristiana, ensayando la conciliación del helenismo con la revelación. Para llevar a cabo esta conciliación es necesario comenzar por advertir sus diferencias formales y su identificación material. Por no haber reparado en ello surgió el denodado propósito del gnosticismo, ahogando las verdades sobrenaturales de la revelación en el mar siempre fluctuante de las verdades puramente humanas y naturales. Con lo cual los gnósticos no sólo son extraños a la verdadera religión, sino también a la verdadera filosofía. La auténtica conciliación sólo se puede producir entre la verdadera filosofía y la religión cristiana. Lo cual está significando que hay dos clases de filosofías: una falsa, como la epicúrea y estoica, y otra verdadera, como la de Platón, entre otros, «que reconoce un Dios único, increado, eterno, residiendo en lo más alto de los cielos, presente en todas partes, y para quien todo está patente». Entre esta filosofía verdadera y la verdad revelada no puede haber oposición. Y es, simplemente, que ambas tienen por autor al mismo Verbo divino. «Dios había dado la filosofía de los griegos, como la ley a los hebreos, para que sirviese de introducción al Evangelio.» No debe, pues, desdeñarse la filosofía: «necesaria a los griegos antes de la venida de Jesucristo, es útil también ahora para establecer los principios de la fe y para aclarar sus demostraciones». He ahí la posición de Clemente de Alejandría ante la filosofía tal como había sido desarrollada entre los griegos. Ella es el primer grado del conocimiento humano. El segundo grado está constituido por la fe, merced a la cual presta el hombre adhesión a las verdades reveladas. La fusión de estos dos grados de conocimiento origina el tercero, la verdadera *gnosis* o sabiduría religiosa. La gnosis clementina viene a ser, por tanto, la aplicación de la filosofía a la fe, la exposición filosófica de la verdad cristiana. Es importante la especulación clementina sobre Dios: «No es ni género, ni especie, ni número, ni accidente, ni sujeto de accidente, ni ninguno de los universales. En Dios no hay composición ni multiplicidad.» Aunque por algunas expresiones parece rozar el panteísmo, otras veces es explícitamente antipanteísta. A Dios no se le puede llamar el Todo, sino el Padre de todas las cosas. No menos importante es su especulación sobre el hombre. El hombre se compone de cuerpo y alma, que constituyen una sola sustancia. Clemente, como San Justino, no logró una idea clara acerca de la distinción de la materia y el espíritu.

b) *Orígenes.*—Fue discípulo de Amonio Saccas y sucesor de Clemente en la Escuela de Alejandría. Su obra capital se titula *Sobre los principios.* Intenta fundamentar la filosofía sobre la razón y la fe. Su doctrina sobre Dios es con frecuencia confusa. Cuando habla del Logos parece entenderlo unas veces como el prólogo del *Evangelio de San Juan,* y otras como el Logos filoniano. Admite la creación del mundo, pero al mismo tiempo habla de una sucesión indefinida de mundos pasados. El mundo tiene que ser necesariamente eterno, pues Dios no puede permanecer inactivo y eternamente debe comunicar su bondad. Orígenes no concibe que el carácter finito de lo temporal pueda conciliarse con la actividad eterna e infinita de Dios. El hombre se compone de cuerpo y alma. Pone entre alma y cuerpo un espíritu intermedio. El alma es inmortal.

3. *La Escuela de Cesarea.*—La Escuela de Cesarea, atenta a la asimilación del saber clásico compatible con la ortodoxia cristiana y la lucha contra diversas herejías, está representada por: *San Gregorio Taumaturgo* (211-270), *Eusebio de Cesarea* (265-340) y los tres Padres capadocios: *San Basilio Magno* (330-379), *San Gregorio Nacianceno* (329-390) y *San Gregorio Niseno* (335-394).

Por enlazar, bajo algunos aspectos, con San Atanasio y bajo otros con Orígenes, la Escuela de Cesarea es también conocida frecuentemente con el nombre de *neoalejandrina.* Polarizada hacia la lucha contra las diversas herejías, puede decirse que pierde en importancia filosófica cuanto ha ganado en jerarquía teológica. Merece, sin embargo, nuestra consideración filosófica por la presencia en ella de San Gregorio Niseno ,quien, a pesar de sus errores origenistas, da nuevos impulsos a la filosofía entendida como defensa racional de la fe cristiana.

4. *La Escuela de Antioquía.*—La Escuela de Antioquía, fundada a finales del siglo III por *Luciano de Antioquía,* permanece más en contacto con la tradición aristotélica, y, por lo mismo, en frecuente rivalidad con la Escuela de Alejandría, que vivía de la tradición platónica. Son sus representantes *Apolinar de Laodilla* (m. 390), *Diodoro de Tarso* (m. 392), *San Juan Crisóstomo* (344-407), *Teodoro de Mopsuestia* (m. 428) y *Teodoreto de Ciro.*

La Escuela Antioquena tiene también toda su importancia en el aspecto teológico. La rivalidad con la Escuela de Alejandría le hizo abandonar la especulación filosófica para atender más especialmente a la exégesis de los textos sagrados.

5. *Otros escritores griegos.*—Agréguense a los nombres que quedan incluidos en las tres Escuelas precedentes los de *San Metodio de Olimpo, San Cirilo de Jerusalén* (315-386), *San Epifanio* (315-403), el *Pseudo Dionisio Areopagita* (siglo V), *San Juan Damasceno* (676-756)..., en los que se observa un cierto carácter independiente, y se tendrá casi completo el cuadro de los Padres y escritores griegos.

LA FILOSOFIA EN LA EDAD

LA PATRISTICA

LA PATRISTICA LATINA ... ... (SIGLOS III-V)	Dos corrientes.	
	San Agustín.	Vida y obras. El problema filosófico. Dios. El alma. Doctrina del conocimiento. El mundo. La ética. La filosofía de la historia.

1. DOS CORRIENTES.—El occidente cristiano carece de escuelas filosóficas o teológicas claramente determinadas, pero posee teólogos y filósofos de primer orden. Los nombres de *San Hilario* (320-366), *San Jerónimo* (331-420), *San Ambrosio* (340-397) y *San Agustín* (354-430) bastan para atestiguarlo. Con todo, pueden señalarse dos tendencias filosóficoteológicas que emparejan a esos cuatro nombres de la Iglesia latina. San Hilario y San Jerónimo viven atentos al quehacer oriental a través del helenismo; por ellos hállanse presentes en el desarrollo cultural del occidente cristiano los Padres griegos. San Ambrosio y San Agustín, en cambio, son netamente occidentalistas; con ellos pasa a occidente el cetro de la cultura patrística.

2. SAN AGUSTÍN.—a) *Vida y obras.—San Agustín* (354-430) nació en Tagaste (Numidia), de padre pagano y madre cristiana. Bajo el cuidado de su padre, comenzó su educación en Tagaste y la continuó en Madaura. A los diecisiete años asistía ya a la escuela de retórica de Cartago. La lectura del *Hortensius*, de Cicerón, le ganó para la filosofía al plantearle con toda agudeza los problemas de la verdad y del mal. Se ha exagerado la descripción de sus desvaríos juveniles. La sinceridad de sus *Confesiones*, escritas después de su conversión, dieron pie para ello. Profesó primero el *maniqueísmo*, para caer luego en el escepticismo de la nueva Academia. Siendo profesor de Retórica de Milán, se convirtió y fue bautizado por San Ambrosio. Regresando a Africa, funda un cenobio. Ordenado sacerdote por Valerio, le sucede en la sede de Hipona. Desde esta época consumió su vida en la organización de su iglesia y la lucha, de palabra y por escrito, contra las tres herejías dominantes: el maniqueísmo, el donatismo y el pelagianismo. Murió durante el asedio de Hipona por los vándalos. Entre las obras de San Agustín tienen importancia filosófica las siguientes: *Contra académicos, De beata vita, De ordine, Soliloquiorum, De inmortalite animae, De quantitate animae, De libero arbitrio, De magistro, De vera religione, Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti, De doctrina christiana, Confessionum, Contra Faustum manichaeum, De Trinitate, De Genesi ad litteram, De actis cum Felice manichaeo, De natura boni, Contra Secundinum manichaeum, De civitate Dei, De origine animae hominis, Contra priscillianistas et origenistas, De praesentia Dei, De anima et eius origine, Enchiridion ad Laurentium, De Gratia et libero arbitrio, Retractationum, Epístolas.*

b) *Problema filosófico.*—Los dos polos de la filosofía de San Agustín son Dios y el alma. En los *Soliloquios* lo expresa taxativamente: *deseo conocer a Dios y al alma. ¿Nada más? Nada en absoluto.* La filosofía consiste propiamente en este conocimiento. Pero en estos dos polos de su filosofía van implicadas una multitud de cuestiones metafísicas y teológicas que San Agustín ha de tratar. En primer lugar, una teoría del conocimiento de Dios, del hombre y del mundo. En segundo lugar, Agustín nos dará una filosofía del espíritu. Finalmente, legará a la humanidad la primera filosofía de la historia.

c) *Dios.*—San Agustín descubre en el hombre las huellas de Dios. Ellas nos llevan a la afirmación de que Dios existe. La prueba propiamente dicha radica, como más tarde en Descartes, en la cuestión de la certeza. No es posible la duda absoluta; quien duda, sabe que duda, y, por consiguiente, conoce. El hombre conoce por los sentidos y por la razón. Pero ¿no hay nada superior a la razón? Sí; por arriba de la razón encuentra San Agustín la verdad, una verdad inmutable, necesaria, eterna. Estos atributos de la verdad son atributos de Dios. Se hace necesario, pues, proclamar la existencia de Dios. El hombre posee vida, sentidos, razón, conocimiento. Y estas cosas sólo puede tenerlas participadas de Dios.

La existencia de Dios también se demuestra por la belleza y el orden que reinan en el mundo. San Agustín, en realidad, no elabora racionalmente, en el sentido riguroso del vocablo, la prueba cosmológica. Pero ha dejado pinceladas magníficas e insuperables. Además, elabora un concepto metafísico —la mutabilidad—, en función del cual puede construirse la metafísica entera. Hay seres que cambian en el tiempo y en el espacio: son los cuerpos, otros que cambian únicamente en el tiempo: son las almas; finalmente, hay un ser que de ninguna manera cambia: es Dios. Todo lo que cambia, todo lo mudable es criatura; lo inmutable es Dios. De esta manera el sentido de la prueba agustiniana es claro y riguroso: por lo mudable, por la criatura—mundo y alma—, nos elevamos al conocimiento de lo inmutable, del Creador, de Dios.

En la búsqueda metafísica de Dios intervienen, con frecuencia, consideraciones religiosas. Tres etapas pueden distinguirse en nuestro conocimiento de Dios. Por el pensamiento lo buscamos, por la fe nos es dado y por el intelecto entendemos el contenido de la fe. El paso de una a otra etapa lleva aparejada la purificación moral por la gracia. ¿Qué significa esto? La filosofía de San Agustín es la primera gran *filosofía cristiana*. La filosofía nos lleva a la comprensión de la fe. Una filosofía independiente sería una filosofía manca. La filosofía de San Agustín, empero, es la filosofía del creyente que quiere comprender la fe.

¿Qué sabemos de la esencia de Dios? Ante todo, Dios es inmutable. La inmutabilidad divina radica en que Dios es el sumo ser, el ser sin restricción, la plenitud del ser. En San Agustín se halla claramente formulada la distinción entre ser y tener, de gran predicamento en la filosofía actual. En rigor, Dios no *tiene atributos;* Dios *es sus* atributos. San Agustín se detiene a pensar con toda profundidad la palabra *est*. Tomada así la palabra, sólo de Dios se puede decir que *es*. Dios es el ser, mientras las cosas tienen ser. En Dios queda abolido el tener. Las infinitas perfecciones de Dios no están en El como en un ser que las tiene, sino que son el mismo ser que las posee. En Dios no hay distinción entre el sujeto que tiene la perfección y la perfección tenida. Entre todas estas perfecciones de Dios destaca la

unidad. Ya para Plotino el *unum* era la máxima perfección. San Agustín, que conocía bien el neoplatonismo, lo registra así también. Pero la unidad radica precisamente en el *summum esse* de la inmutabilidad divina. De una y otra, de Dios siempre uno y siempre el mismo, deriva la eternidad. Lo que es inmutable es eterno. En el *es* no hay pasado ni futuro. La inmutabilidad y la eternidad de Dios no significan, sin embargo, inercia. Dios es, por esencia, actividad, es decir, conocimiento y amor. Las actividades fundamentales de Dios derivan, según San Agustín, de su memoria, entendimiento y voluntad, con las cuales se enlaza su teología trinitaria.

d) *El alma.*—El otro polo de la filosofía de San Agustín es el alma. Al conocimiento del alma llegamos por la vía de la interioridad. El alma, en efecto, goza del privilegio especial de poder interiorizarse, meterse dentro de sí. En su especulación sobre el alma anticipa San Agustín muchos siglos de historia. Analizando el pensamiento—camino que más tarde había de seguir Descartes—, termina por definir el alma en función únicamente de sus operaciones intelectuales. Así queda probada la espiritualidad. Pero desde el mismo momento se nos plantea el grave problema de la unión del alma y el cuerpo. Para San Agustín, el alma se une al cuerpo por aplicación de su virtud vital y valiéndose de los elementos corporales menos alejados de su naturaleza espiritual. Debe, sin embargo, advertirse que esta doctrina es susceptible de ser interpretada según una unión sustancial en la que el alma hiciese de forma y el cuerpo de materia. San Agustín afirma, en efecto, que Dios comunica al cuerpo su forma al darle el alma. Problema difícil para San Agustín fue la cuestión del origen del alma. Una cosa para él es clara: el alma se origina al mismo tiempo que el cuerpo. Con esto rechaza la teoría platónica de la preexistencia de las almas. En cuanto a su origen concreto, defendió al principio el generacionismo o traducianismo. Esto le parecía que daba una explicación terminante del dogma del pecado original. No obstante, más tarde notó las deficiencias del traducianismo, y, si no llegó a defender formalmente la solución creacionista, al menos no la rechaza. El alma es inmortal, pues participa de la naturaleza de la verdad, y la verdad no muere. También es imagen de Dios. Y ello por varios conceptos: tiene memoria, entendimiento y voluntad, tres facultades distintas en una sola sustancia; se conoce a sí misma y es esencialmente activa.

e) *Doctrina del conocimiento.*—El alma se conoce a sí misma, al mundo y a los seres inteligibles. Pero para llegar al conocimiento es preciso superar el escepticismo. Ya dijimos que el escepticismo radical es imposible: quien duda, *sabe* que duda. La duda presupone el conocimiento. El conocimiento, por de pronto, comienza en la experiencia. Pero la fuente de la certeza no es la experiencia externa, sino la interna. El alma, dijimos, es esencialmente activa. La sensación será recibida pasivamente en el sentido, pero activamente en el alma. Para San Agustín, la sensación es ya una especie de pensamiento, un hecho esencialmente inmanente. Lo que creemos recibir de fuera es *concebido* en nuestro interior. El camino hacia la verdad está en el interior: *in interiori homine habitat veritas.* Por otra parte, las ideas, la verdad, no son creadas por el alma, que se limita a descubrirlas. Antes de existir el alma ya existía la verdad. Si, pues, el alma la posee, la tiene que haber recibido; y no pudiendo venirle del exterior, le será dada por Dios. Dios infunde en el alma las ideas. San Agustín está lejos de la teoría de la reminiscencia de Platón. Inmerso en el platonismo, modifica esencialmente a Platón. Está más cerca del prólogo de San Juan, donde se afirma que *el Verbo ilumina a todo hombre viniendo a este mundo.* Se apropia la doctrina platónica del *cosmos noetós,* pero modificada en el sentido de hacer perder a las ideas su carácter sustantivo para *adjetivarlas* en la mente divina. La manera concreta como Dios da las ideas al alma la explica San Agustín por su teoría metafísica de la iluminación.

f) *El mundo.*—El mundo no procede de Dios por emanación, como piensa en neoplatonismo, sino por creación de la nada y con el tiempo. Todo lo creado está hecho de materia, incluso los espíritus. Habrá, por tanto, dos clases de materia: una, corpórea, y otra, espirtual. Además de la materia, que es principio pasivo, todo lo creado se compone de un principio activo, de una forma. Los cuerpos, pues, encierran un germen de actividad: es la teoría de las *rationes seminales* de los estoicos, que, según San Agustín, son depositadas en la materia por Dios mediante el Verbo. Dios ha concebido y realizado desde su eternidad el plan temporal del mundo. Pero justamente entonces se le plantea a San Agustín el grave problema de la existencia del mal. La solución que le da es original y profunda. Recuérdese que ninguna cosa creada es el ser, sino que tiene ser. El ser, como tal, es bueno. Cada cosa concreta, en lo que tiene de ser, es buena. El mal es una falta de ser. La concepción del mal, como privación, es el más duro golpe inferido por San Agustín al maniqueísmo.

g) *La ética.*—San Agustín rechaza el intelectualismo de la ética griega para basar la moral en el primado de la voluntad. La voluntad es, en efecto, el motor de nuestras acciones. La bondad o malicia de la acción humana radica en la voluntad. Cuando quiere en conformidad con la ley divina, la acción es buena. La felicidad consiste en la posesión de Dios por la contemplación y el amor.

h) *La filosofía de la historia.*—Como la vida individual, tampoco la vida social se funda únicamente en la razón. La vida social humana, en toda su complejidad, resulta ser un conjunto de acciones libres. Las voluntades humanas pueden tomar direcciones encontradas, y, sin embargo, la historia universal tiene un sentido. Dios, en su infinita providencia, dispone y dirige, sin menoscabo de la libertad humana, el acontecer histórico. Cuando los hombres se someten a esta providencia y son fieles a la gracia que penetra y corona la naturaleza, son unidos por el vínculo de la caridad *(amor Dei)* y constituyen la Ciudad de Dios. Cuando son infieles a la gracia, la naturaleza se corrompe y las relaciones sociales se convierten en discordia; la vida se fundamenta entonces en el egoísmo *(amor sui)* y los hombres constituyen la Ciudad terrena.

- INTRODUCCION A LA FILOSOFIA MEDIEVAL ......
  - La cultura medieval.
  - Las escuelas ......
    - Monacales.
    - Catedralicias.
    - Palatinas.
  - Las enseñanzas ....
    - Trivium.
    - Cuadrivium.
    - Teología.
    - Filosofía.
  - La filosofía escolástica.
  - Caracteres de la escolástica ....
    - Juicios de los histo iadores.
    - Es tradicional.
    - Es progresiva.
    - Es comunión.
    - El método.
  - Períodos ....
    - De transición.
    - De formación.
    - De apogeo.
    - De decadencia.
  - La escolástica y la filosofía moderna.

1. La cultura medieval.—La Edad Media comienza aproximadamente en el siglo v y concluye en el siglo xv. Suele considerarse como su hecho inicial las invasiones de los bárbaros en el Imperio romano y como hecho terminal la caída de Bizancio en poder de los turcos. Culturalmente, o mejor, filosóficamente, la Edad Media puede considerarse iniciada con la muerte de San Agustín, el último gran Padre de la Iglesia latina, y acabada con ese fenómeno cultural llamado Renacimiento.

No hay que confundir la cultura medieval con la filosofía escolástica. La escolástica, propiamente, no aparece hasta el siglo IX, con el renacimiento carolingio.

2. Las escuelas.—La «escolástica» significa literalmente la enseñanza dada y recibida en las escuelas. En la alta Edad Media las escuelas eran de tres clases: *monacales, catedralicias* y *palatinas*, según estuvieran establecidas, respectivamente, en las abadías de los monjes, en las iglesias catedrales de las diócesis o en los palacios de los reyes. Ejemplo típico de las primeras es la escuela de Casiodoro; de las segundas, la escuela isidoriana, y de las terceras, la fundada en París por Carlomagno, Las escuelas medievales hicieron posible en el siglo XIII la fundación de las Universidades.

3. Las enseñanzas.—En las escuelas medievales se cultivaban las siete *artes liberales*, la *filosofía* y la *teología*. Las siete artes liberales constituían el *trivium*—gramática, retórica y dialéctica—y el *cuadrivium*—aritmética, geometría, astronomía y música—. La afición a la dialéctica hizo que perdieran interés las otras ramas del *trivium*. Desde la dialéctica se llegó a la especulación teológica. La teología, en efecto, terminó por adquirir la primacía cultural en toda la Edad Media. En conexión con la teología y como ampliación de la dialéctica, surgió el cultivo de la filosofía.

4. La filosofía escolástica.—La filosofía escolástica surge, en efecto, en función de la elaboración teológica y como resultado del cultivo de la dialéctica.

El nacimiento de la escolástica no coincide con el comienzo de la Edad Media. Propiamente, sólo puede hablarse de filosofía escolástica a partir del siglo IX. Siempre es difícil señalar límites rigurosos y precisos. En la Historia no suelen aparecer los hechos sin precedentes doctrinales. Por eso, los caracteres de la filosofía patrística perviven, en cierto modo, en la escolástica. Sin embargo, y en líneas generales, mientras la patrística parte de la revelación para elaborar los dogmas, la escolástica arranca frecuentemente de los dogmas, poniéndolos en relación con la razón humana, para constituir el gran cuerpo unitario del saber cristiano en una labor de integración de la doctrina de la Iglesia. Pero al mismo tiempo que el dogma católico, se impone al pensamiento de la escolástica el sistema especulativo de los griegos. El descubrimiento de la filosofía griega constituye uno de los factores esenciales de la especulación escolástica. Con la patrística, gravitan en la filosofía escolástica los grandes pensadores de Grecia, sobre todo Platón y Aristóteles.

La escolástica, pues, no surge desvinculada de la tradición; no tiene un comienzo sin precedentes ni se cierra en sí misma, sino que continúa la especulación anterior, al mismo tiempo que prepara el porvenir. Por eso son concepciones mancas las de aquellos historiadores de la filosofía que pretenden silenciar la escolástica, como si la Edad Media fuese un paréntesis de oscurantismo y de infecundidad entre las filosofías griega y moderna. La verdad se va ya abriendo paso, y la realidad de la filosofía escolástica se impone con la evidencia de los hechos. A ello ha contribuido la labor coordinada de varios pensadores medievalistas, desde hace un siglo a esta parte, como Alberto Stöckl, José Kleutgen, Salvador Talamo, Franz Ehrle, Clemente Beaumker, Padro Mandonet, Mauricio de Wulf, Martín Grabman, Miguel Asín Palacios y Esteban Gilson.

5. Caracteres de la escolástica.—Al juzgar la filosofía escolástica, conviene rechazar dos juicios contrarios y exclusivistas. Para algunos historiadores, la filosofía escolástica no es, en rigor, filosofía. Escolástica significa para ellos dialéctica estéril, servilismo de lo antiguo, silogística huera, que no sirve para el hallazgo de verdades nuevas, sino únicamenpara la exposición de verdades muy antiguas. Los prejuicios y la rutina estancan la marcha del pensamiento, que vive—dicen—aherrojado por la Iglesia.

Según otros historiadores, la escolástica es la verdad pura, un sistema de filosofía acabado y concluso, que detenta toda la verdad sin mezcla de error alguno, y ante la cual es forzoso limitarse a aprenderlo y transmitirlo a los demás por la enseñanza. La escolástica medieval—se piensa—dispone de la solución de todos los problemas de todo tiempo y lugar, y está dotada de eficacia soberana para destruir todos los errores pretéritos y futuros.

La verdad es, sin embargo, muy distinta. Ni la escolástica medieval lo es todo, ni puede desconocerse su realidad. La filosofía escolástica, desde sus orígenes, aparece como continuación fecunda de una tradición ininterrumpida, y no acaba con la aparición de los sistemas modernos, sino que se prolonga y pervive, en continua asimilación y crecimiento, a través de las edades moderna y actual.

FILOSOFIA MEDIEVAL

Entre sus caracteres fundamentales, merecen especial mención los siguientes:

a) Es *tradicional*, esto es, nace vinculada a la especulación patrística y griega, manteniendo y asimilando la viva herencia de un pasado fecundo.

b) Es *progresiva*, no cerrándose en sí misma, como sistema acabado. Al contrario, abierta a los nuevos problemas, busca sin cesar soluciones rigurosas, arrancando de continuo a la misteriosa realidad nuevas verdades.

c) Es *comunión*, porque, sin ahogar las personalidades individuales, considera la verdad como patrimonio común y no como propiedad de ningún pensador aisladamente tomado. Consciente de que la originalidad no es valor filosófico, ni tiene sentido científico, va acumulando e integrando, sin discontinuidad, en el sistema común, las verdades descubiertas por cada filósofo. De esta manera, la escolástica no viene a sustituir a ningún sistema anterior, ni ella es sustituida por ningún sistema moderno. Se revela aquí el más hondo sentido de la verdad, que ni sustituye ni es sustituida. Sólo tratándose de hipótesis, de teorías o de técnicas, puede hablarse de sustituciones y desapariciones.

d) Otra característica fundamental de la escolástica podemos referirla al *método*. Limitándonos a la escolástica medieval, diremos que la enseñanza se hacía, primeramente, sobre textos, generalmente de los Santos Padres. Así surgen las *lectiones* y *los commentaria*. Mas, habida cuenta de que en los textos utilizados se encontraban pasajes favorables a posiciones contradictorias, no es de extrañar que los filósofos escolásticos se encontrasen abocados a *disputas*, frecuentemente interminables. Un intento de corregir este defecto es el método del *sic et non*, propuesto por Abelardo, con el fin de conciliar los pareceres aparentemente opuestos, a base de una interpretación de los mismos, con lo que se revela, por un lado la fidelidad a la tradición, y por otro, la libertad en la especulación. Durante mucho tiempo se utilizaron, como lectura y comentario, los *Libros de las Sentencias*, de Pedro Lombardo.

De esta manera surgieron los *Comentarios*, las *Cuestiones disputadas*, las *Cuestiones quodlibetales* y los *Opúsculos*. Las grandes síntesis doctrinales se llaman *Summas*. De ellas son ejemplos clásicos la *Summa theologica* y la *Summa contra gentiles*, de Santo Tomás de Aquino.

6. Períodos de la filosofía escolástica.—La filosofía escolástica puede dividirse en los siguientes períodos:

a) Período de transición, que abarca desde fines de la filosofía patrística hasta el siglo IX, y que se halla representado por Boecio, Casiodoro, San Isidoro y Beda el Venerable. No le faltan características definidas. Con la invasión de los pueblos bárbaros en las provincias occidentales del Imperio romano, se rompe, no solamente la unidad política, sino también la unidad de la civilización. El saber clásico y cristiano corría el riesgo de perecer. Afortunadamente, surgieron de entre los romanos más cultos del Imperio fenecido algunos hombres providenciales, que se encargaron de recopilar todo el saber de su tiempo en obras más extensas que profundas, ciertamente, pero que hicieron un servicio inapreciable a la posteridad. Con la recopilación se siembran los gérmenes de un renacimiento cultural que aparecerá tan pronto como las circunstancias políticas se tornen favorables.

b) Período de *formación*, en el que, a su vez, deben distinguirse dos corrientes: la representada por los filósofos cristianos desde el renacimiento carolingio hasta la Escuela de San Víctor, con Escoto Erígena, San Anselmo y Abelardo, como filósofos más caracterizados, y la constituida por las filosofías orientales—árabe y judía, principalmente—, que influirán notablemente en la escolástica clásica a través de pensadores españoles, como Domingo González y Pedro Hispano. Nos interesa caracterizar aquí brevemente la primera de estas corrientes, con la que, sin solución de continuidad, enlazará el tercer período de la escolástica. Se inicia en el siglo IX y se extiende hasta finales del XII. La filosofía resurge penosamente como desarrollo de la *dialéctica* (la rama más importante del *trivium)* y como indagación de los problemas naturales contenidos en las cuestiones de *teología*. Condiciona en buena medida su desarrollo la influencia decisiva de San Agustín y el seudo Dionisio, con algunos otros textos patrísticos. A través de San Agustín se reciben muchas ideas neoplatónicas y platónicas. Aristóteles sólo está presente mediante Boecio, y su influencia se reduce a algunas cuestiones lógicas, frecuentemente neoplatonizadas a través de Porfirio. De aquí que la concepción dominante sea la de que la idea es fuente del conocimiento y de la realidad.

c) Período de *apogeo*, que comprende el siglo XIII, el de máximo esplendor de la escolástica, con los incomparables maestros San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino. Estamos en el siglo de la fundación de las universidades y del establecimiento en ellas de las Ordenes mendicantes. Aristóteles irrumpe con todas las exigencias de su bien fundado sistema en el teatro cultural del Occidente. He ahí el triple factor que explica en el orden del condicionamiento material el espléndido resurgir de la filosofía y hasta la multiplicidad de escuelas y tendencias que luchan por el predominio cultural.

d) Período de *decadencia*, que va desde el siglo XIV hasta la aparente disolución de la escolástica en la época renacentista. Con el doble movimiento del nominalismo y el misticismo, entre los cuales se acentuarán cada vez más sus irreductibles diferencias, hasta producir un efectivo divorcio en la cultura, se anuncian ya los dramáticos desencuentros del pensamiento en la Edad Moderna.

7. La escolástica y la filosofía moderna.—La denominación de decadente dada al cuarto período de la escolástica medieval no significa en modo alguno la desaparición de la filosofía escolástica. Paralelamente a las especulaciones del renacimiento y de los sistemas del racionalismo, el empirismo y el idealismo, sigue cultivándose la escolástica por una pléyade de pensadores rigurosos, como Capreolo, Cayetano, Vitoria, Suárez, Juan de Santo Tomás, que se prolonga en línea de continuidad a través de los siglos XVIII y XIX, hasta penetrar, pujante, en la época presente.

EL TRANSITO DE LA PATRISTICA A LA ESCOLASTICA (SIGLOS V-VIII) ....
- Caracteres generales de la época.
- Los representantes.
- Claudiano Mamerto.
- Severino Boecio.
- Casiodoro.
- San Isidoro de Sevilla.
- Beba el Venerable.

EL TRANSITO A

1. CARÁCTER GENERAL DE LA ÉPOCA DE TRANSICIÓN.—Desde la patrística latina, que más atrás consideramos virtualmente terminada con San Agustín (m. 430), la filosofía sufre en Occidente un colapso que dura cuatro siglos. Dos géneros de causas lo explican: unas *internas*, derivadas del hecho de la senectud del pueblo romano, que no producía ya hombres con suficiente tensión metafísica, y otras *externas*, ocasionadas por las circunstancias políticas y sociales subsiguientes a las invasiones bárbaras en las provincias occidentales del Imperio. Con la ruptura de la unidad política se escinde la unidad de la civilización. La Edad Media de la historia occidental queda abierta. Toda la Edad Media europea es, vista desde el ángulo político, la sorda lucha de la idea imperial, supervivencia en las provincias romanas desmembradas, con la idea individualista aportada por los militarmente vencedores. Primero, la balanza se inclina del lado de la fuerza más decididamente activa, y Europa se organiza según las bases del régimen feudal. Pronto recobra vigor el platillo del derecho, y los conatos de organización imperial surgen por doquier. Se quedan empero, en conatos. La conjunción de la idea cerrada sobre lo individual con la idea abierta sobre lo universal concluirá estableciendo las nacionalidades modernas. La fuerza civilizadora que, sobre el ámbito de la latinidad, salva a los nuevos pueblos y configura la imagen de Europa es, precisamente, el cristianismo. En los momentos iniciales de esta empresa urgía la tarea de salvación del saber clásico y patrístico, en inminente riesgo de perecer. Afortunadamente, surgieron personajes cristianos con educación romana, pero abiertos a las exigencias de las nuevas civilizaciones nacientes, que llevaron a cabo esa tarea. El saber patrístico y grecorromano fue recopilado en enciclopedias más extensas que profundas, más eclécticas que sintéticas, más imitadas que originales, pero, en todo caso, de inapreciable utilidad. Es una labor que se inicia en el siglo V y no se concluye hasta el siglo IX.

2. REPRESENTANTES.—Citamos como genuinos representantes de este período a *Marciano Capela* (segunda mitad del siglo V), *Claudiano Mamerto* (muerto hacia 474), *Manlio Severino Boecio* (480-525), *Casiodoro* (477-575), *San Gregorio Magno* (540-604), *San Isidoro de Sevilla* (570-636) y*Beda el Venerable* (647-755). A continuación hacemos una breve exposición de los más importantes.

3. CLAUDIANO MAMERTO.—Todavía prolongación de la patrística en aquella línea de oposición y lucha contra los errores y las herejías de maniqueos, monofisitas y pelagianos, en la que habían sobresalido León Magno, Paulo Orosio y Próspero de Aquitania, *Claudiano Mamerto* defiende en su obra *De statu animae*, con argumentos tomados principalmente de San Agustín, la inmaterialidad del alma. Las características del período de transición se anuncian ya en Claudiano. Por él pasan a la Edad Media las opiniones platónicas del *Fedro*, del *Timeo* y del *Fedón* sobre la inmaterialidad del alma, así como muchas sentencias de pitagóricos y estoicos.

4. BOECIO.—A fines del siglo V surge en Italia una civilización que se prolonga hasta la invasión de los lombardos (568). Su momento culminante está representado por el reinado ostrogodo de Teodorico. En ella representa *Anicio Manlio Severino Boecio* (480-525) la cultura humanística y filosófica. Pasó en Atenas su juventud, estudiando el aristotelismo, el neoplatonismo y el estoicismo. En 510, Teodorico le nombra consejero y le colma de honores. Acusado de lesa majestad, y hasta de practicar la astrología, cayó en desgracia del rey, quien lo encarcela y manda, por fin, decapitar. Boecio fue un decidido católico. Parece haber sido su profesión de fe católica lo que le enemistó con el arriano de Teodorico. Boecio es una personalidad de importancia excepcional. Pensador consumado en todas las ciencias humanas, según frase de Fray Luis de Granada, se constituye en heredero casi universal de toda la antigüedad griega y helenística. Por él pasa esa herencia al medievo. Situado en la divisoria de una civilización que agoniza y otra que amanece, ha podido ser llamado, con toda justeza, el último romano y el primer escolástico.

Es inmensa la obra realizada por Boecio. Recojamos, en primer lugar, su labor de traductor. Tradujo el *Isagoge* (Introducción a las categorías de Aristóteles), de Porfirio. De Aristóteles mismo traduce casi todas sus obras lógicas (las categorías, el tratado sobre la interpretación, los dos Analíticos y los Tópicos). También tradujo los libros de Euclides sobre geometría. Debe también señalarse su labor de comentador. Casi todas las obras traducidas por Boecio son ampliamente comentadas. Comentó igualmente a Cicerón y a Nicómaco de Gerasia (*De institutione mathematica*). Más importancia aún tienen sus tratados originales: *De divisione, De Sancta Trinitate, De fide catholica* y *De consolatione philosophiae.*

Iniciando su siempre celebrado diálogo *Sobre la consolación de la filosofía*, cuenta Boecio que, hallándose en la cárcel, quejándose del estado en que se encuentra; de la muerte, que no lo lleva, y de los amigos, que le abandonaron, se le apareció la Filosofía, a la que describe así:

«E estando en esta congoja y pensado de escribir mis tristes quejas llorando, vi que estaba una mujer encima de mi cabeza, de muy reverendo gesto. Los ojos muy encendidos, y en mirar tan virtuoso, que veía mucho más que comúnmente ninguno de cuantos viven alcanza. E aunque era llena de días y ninguno la juzgara ser del tiempo en que vivimos, tenía vivo color y fuerzas infatigables. La estatura, muy dudosa, porque a veces se estrechaba a la común cantidad que suelen tener los hombres; a veces tocaba el cielo con lo más alto de sí, y si

LA ESCOLASTICA

alzaba la cabeza, penetraba el mismo cielo y perdíase de vista a cuantos hombres la vían. Eran sus ropas compuestas de muy delgada hilaza y sotilmente perfectas, de materia incorruptible. E según supe después, de su misma relación, ella, con sus propias manos, se las había tejido, y estaba la hermosura de ellas algo escurecida de muy vieja negligencia, de manera que están las pinturas ahumadas. E en la cortapisa de ellas estaba injerta una *p*, y en el collar, una *t*, y de una letra a otra iban puestas unas gradas, a manera de escalera, las cuales eran subida del elemento de abajo al que estaba puesto arriba. (E unos hombres importunos habían hecho pedazos esta sobredicha ropa y llevado cada uno el pedazo que pudo.) Traía en la mano derecha unos volúmenes de libros, y en la siniestra, un cetro real.» (Trad. de Fr. Alberto de Aguayo, ed. del P. Luis G. Alonso-Getino.)

La descripción de Boecio se glosa por sí sola. La hemos reproducido por la importancia que llegó a alcanzar como fuente de inspiración para numerosas representaciones artísticas de la filosofía. Los ojos encendidos y penetrantes significan que la filosofía abarca con su mirada la máxima extensión y penetra allende las realidades fenoménicas, trascendiéndolas; el aspecto lozano y sin edad determinada expresa que la sabiduría, como la verdad, tiene caracteres divinos y está fuera del tiempo; la estatura cambiante indica que la sabiduría crece y madura, adaptándose al intelecto que la busca y la posee; los vestidos incorruptibles significan los primeros principios, por esencia incorruptos; las letras T y P aluden a la *teoría* y a la *práctica*, más que dos partes, elementos igualmente esenciales del recto filosofar; las gradas a manera de escalera están indicando el vuelo ascendente del espíritu, desde los elementos experimentales hasta los principios doctrinales; los hombres importunos que rasgan el vestido son los malos filósofos, que incapaces de desvelar la verdad entera, y no pudiendo poseer la sabiduría en su espléndida desnudez, prostituyen al filosofar, hundiéndose en el error, y, finalmente, los libros en la mano derecha y el cetro en la izquierda declaran la supremacía del pensamiento sobre la acción.

Boecio es aristotélico. En metafísica vive pendiente de la solución de los problemas ontológico y teológico. La oposición entre Dios y las criaturas se establece así. Dios es forma pura o puro ser; la criatura es compuesta en su esencia de dos partes: materia y forma o sujeto y forma. La criatura no es, pues, el ser puro. El ser de las criaturas viene a la existencia. El ente ontológico procede, fluye del ente teológico. Hay frases en Boecio de sabor neoplatónico, pero combate el panteísmo y el monismo. Muchas de sus definiciones siguen siendo canónicas. Así, por ejemplo, las de persona y eternidad. Persona *est rationalis naturae individua substantia. Eternitas est interminabilis vita tota simul et perfecta possesio.* En lógica, sigue siendo aristotélico. Sus comentarios a los diversos libros del *Organon* suplieron durante mucho tiempo aquellas partes desconocidas de la obra aristotélica. En psicología sigue también a Aristóteles, pero hay en él influencias de Platón y San Agustín, relacionando el mito de la *reminiscencia* con los *incommutabilia vera.*

5. Casiodoro.—*Casiodoro* (477-575), discípulo de Boecio y senador romano, recopiló en sus *Institutiones divinarum* y *Saecularium lectionum* toda la enciclopedia de las ciencias y de las artes liberales. Esta obra fue el texto en que bebieron durante muchos años las primeras escuelas medievales.

6. San Isidoro de Sevilla.—La figura más importante de todo este período de transición es San Isidoro de Sevilla (570-636). Además de fundar en las principales iglesias escuelas para el perfeccionamiento de la cultura de los clérigos, acometió la magna empresa de reunir en su obra *Las etimologías* todo el caudal científico de su tiempo. *Las etimologías* comprenden veinte libros, en los que expone el *trivium* y el *cuadrivium*, la Medicina, el Derecho, la Historia, la Antropología y otras variadas materias. También escribió otras varias obras, como *De fide catholica contra judeos* y *De rerum natura,* que sirvió de modelo para la de San Beda, y que, a su vez, está inspirada en las *Cuestiones naturales,* de Séneca. Igualmente merecen citarse el *Liber sententiarum,* que había de ejercer grande influencia sobre el de Pedro Lombardo.

Para San Isidoro, la filosofía es el conocimiento de las cosas divinas y humanas, unido al ejercicio de la vida recta. La filosofía no es únicamente el arsenal de conocimientos teoréticos sobre las cosas divinas y humanas—sobre toda la realidad—; es también ejercicio de la vida virtuosa. También, y sobre todo, ya que la práctica moral goza, para San Isidoro, de primacía sobre el saber especulativo. El contenido de la filosofía se despliega en tres disciplinas: física, lógica y ética. La física, tratando de la naturaleza, «busca la causa de las cosas»; la ética, indagando el orden moral, busca «el orden de la vida», y la lógica, versando sobre la verdad, busca «la razón del entender». Toda ella, pues, confluye en Dios.

Fuertemente influido por la patrística, sus doctrinas sobre Dios, el alma y el hombre recuerdan a San Agustín. También es agustiniano al resolver el problema del mal. Puede decirse que toda la especulación anterior gravita sobre San Isidoro, inclusive la filosofía griega, aunque no utilice fuentes directas. Como compensación a la falta de originalidad, de que se le acusa con demasiada frecuencia, téngase en cuenta que es San Isidoro el vehículo principal que pone en comunicación la cultura antigua con la medieval. Sus estudios sobre el derecho y la ley son de la mayor importancia.

La influencia de San Isidoro ha sido inmensa, tanto en España como fuera de ella. San Eugenio, San Ildefonso, San Braulio y Tajon son los primeros beneficiados.

7. Beda el Venerable.—*San Beda* llevó a cabo en Inglaterra la misma labor que Casiodoro en Italia. Escribió una gran enciclopedia que tituló *De rerum natura,* en la que recoge fundamentalmente las enseñanzas de la patrística. A él se debe en gran parte el esplendor y la fama que adquirieron los monasterios de la Gran Bretaña.

LA CORRIENTE CRISTIANA ..... (SIGLOS IX-XII)	Las dos corrientes del período de formación. El contenido. El renacimiento carolingio.	
	Escoto Erígena	Vida y obras. La naturaleza.
	El problema de los universales	Su sentido. Dimensión sistemática. Dimensión histórica. Primeras posiciones.

1. LAS DOS CORRIENTES DEL PERÍODO DE FORMACIÓN.—Según quedó señalado, durante el período de formación de la escolástica se desenvuelven, más o menos paralelamente, dos corrientes filosóficas: la representada por los filósofos cristianos, desde el renacimiento carolingio hasta la Escuela de San Víctor y la constituida por las filosofías orientales, árabe y judía. Ambas corrientes confluirán en el siglo XIII y contribuirán a promover el período de apogeo de la escolástica. Iniciamos aquí el estudio de la corriente cristiana.

2. EL CONTENIDO.—Los hechos histórico-filosóficos expresivos del contenido de este largo período pueden esquematizarse como sigue:

a) *El renacimiento carolingio*, aunque no es estrictamente filosófico, recopila y siembra los gérmenes para un estricto renacer de la filosofía.

b) *Juan Escoto Erígena* es el primer gran filósofo del siglo IX.

c) *El problema de los universales* constituye la controversia a la que se trenzan todos los nombres de los filósofos de la corriente que examinamos.

d) *San Anselmo de Canterbury* es el mayor filósofo de su siglo y primer sistematizador de la filosofía cristiana sobre las huellas de San Agustín.

e) *La Escuela de Chartres* fue fundada a fines del siglo X y alcanza su auténtico esplendor en la primera mitad del siglo XII.

f) *Filósofos independientes.*—Nombramos así a tres importantes filósofos sistemáticos del siglo XII, que prepararon e hicieron posible el gran desarrollo doctrinal que la filosofía había de alcanzar en el siglo XIII. Tales son: Abelardo, Juan de Salisbury y Alano de Lila.

g) La Escuela de San Víctor, fundada en la Abadía de los Agustinos cerca de París, es otro centro cultural de primer orden.

h) *Los sumistas y los sentenciarios* constituyen otra dirección cultural del siglo XII, preferentemente teológica.

i) *La teología mística* tiene también amplio desarrollo en este mismo siglo.

j) *Los dualistas y los panteístas* constituyen el doble movimiento heterodoxo que debe ser también examinado.

3. EL RENACIMIENTO CAROLINGIO.—En tiempos de Carlomagno se produce un vigoroso renacimiento intelectual. Se propuso Carlomagno organizar la enseñanza; mas, no encontrando maestros en su reino, trajo de Italia e Inglaterra algunos como Pedro de Pisa y Alcuino para que fundasen y pusiesen en marcha las escuelas que, a la sombra de la corte imperial, no tardarían en producir copiosos frutos. Además, ya en 788 había dado Carlomagno al Obispo de Fulda, Bangulf, un capitular para la fundación de

escuelas monacales y episcopales. Surgen así, además de la escuela palatina, corriendo el tiempo, las escuelas de Fulda, Tours, York, Auxerre, Chartres y las varias de París, como San Víctor, Santa Genoveva, etc. No todas ellas lograron importancia filosófica.

Los profesores de las escuelas tomaron el nombre de escolásticos, denominación que pasó a significar la doctrina que en ellas se enseñaba. Pertenecen a esta época los nombres de *Alcuino* (730-804), *Rhabano Mauro* (776-856), *Cándido de Fulda*, autor de los *Dicta Candidi de imagine Dei, Jonas de Orleans* (780-840) y algunos otros. El principal de ellos es Alcuino, quien introduce en las escuelas el estudio de las artes liberales: el *trivium* y el *cuadrivium*. No se limitó, sin embargo, Alcuino a la enseñanza de las siete artes liberales; desarrolla también algunas ideas filosóficas tomadas, sobre todo, de la tradición platónico-agustiniana.

4. JUAN ESCOTO ERÍGENA.—*Escoto Erígena* (m. 877) procedía de la Gran Bretaña, habiéndose formado en los monasterios irlandeses. Hacia mediados del siglo IX llega a París para explicar en la escuela palatina de la corte de Carlos el Calvo.

Sus obras principales son: *De praedestinatione, De divisione naturae* y diversas traducciones del seudo Dionisio.

Escoto Erígena es un pensador audaz y original que cae muchas veces en la heterodoxia, por lo que mereció la condenación de la iglesia. La intención de Escoto era, sin embargo, ortodoxa. No quiere oponer la fe a la razón. La verdadera autoridad y el juicio recto no pueden contradecirse, porque proceden de la misma fuente de la sabiduría divina. Entre la verdadera filosofía y la verdadera religión no puede haber contradicción. Escoto las concibe más bien como idénticas: la verdadera filosofía es la verdadera religión. El verdadero filósofo, pues, creerá la verdad que la Escritura le enseña e intentará comprender lo que cree. En caso de conflicto entre la razón y la autoridad, hay que ponerse del lado de la razón, ya que la autoridad procede de la razón, y no la razón de la autoridad.

En la obra *De divisione naturae* expone Juan Escoto su doctrina de la naturaleza partiendo del único ente verdadero, de Dios. Explica la creación como un proceso necesario y eterno, en el que distingue cuatro etapas:

1.ª *La naturaleza que crea y no es creada*, es decir, Dios, entre realísimo y primero. La esencia de Dios es incognoscible. no sólo para nosotros, sino en sí misma. Propiamente Dios está por encima de la esencia. No tenemos ningún nombre que podamos aplicar a Dios para designar su esencia. Influido en este punto por el seudo Dionisio, distingue en la teología dos partes: la teología afirmativa y la teología negativa. La teología negativa niega que Dios sea una esencia de las cosas existentes. La teología afirmativa afirma de Dios, aunque simbólicamente, todo lo que existe. Reuniendo las dos teo-

logías, podemos afirmar de Dios muchos atributos, pero anteponiéndoles la palabra «sobre». Dios es sobreesencia, sobrebondad, sobreverdad.

2.ª *La naturaleza que es creada y que crea,* o sea, Dios mismo en cuanto causa de todos los entes; mejor aún, las ideas todas que componen el mundo espiritual. Las ideas son coeternas con el Creador, y, sin embargo, creadas porque reciben su ser de Dios.

3.ª *La naturaleza que es creada y no crea;* esto es, los seres creados en el tiempo y que no son más que simples manifestaciones de Dios. Todo lo que existe ha sido producido por Dios de la nada. En el principio existe el Padre; coeterno con él es el Verbo, en el cual están todas las ideas, esto es, las esencias inmutables. Con ellas, en ellas y según ellas, son creadas todas las cosas. Las cosas, pues, sólo existen en cuanto que son participaciones de las ideas. Escoto es un realista exagerado y por eso afirma la prioridad de la idea sobre las cosas.

4.ª *La naturaleza que ni crea ni es creada;* es decir, Dios como fin de todas las cosas. Todo vuelve a su principio. Dios, manifestado en el mundo, lo deifica, haciéndolo revertir a sí.

Obsérvese que la primera y cuarta etapa tienen como nota común el no ser creadas, refiriéndose, por tanto, directamente al Creador; mientras que la segunda y tercera son creadas, significando más bien la criatura. Sin embargo, la criatura y el Creador se confunden, viniendo a ser una sola cosa. El ser de la criatura es el mismo ser de Dios.

De las criaturas interesa decir algo sobre el hombre. El hombre se inscribe en la tercera división de la naturaleza. Es, pues, creado conforme a la idea del hombre que está en el Verbo. Es más: propiamente el hombre no es otra cosa que este conocimiento, esta idea eterna que Dios tiene de él. El hombre se compone de cuerpo y alma. El cuerpo fue en un principio incorruptible; pero al apartarse de Dios para volverse a sí mismo se produjo la caída. El Verbo le redimió, y de aquí la posibilidad de una reversión a Dios. El alma tiene tres facultades, expresión en el hombre de la Trinidad: intelecto, o mejor aún, la esencia, cuya operación es la del intelecto; la razón por la que contemplamos las ideas antes de conocer las cosas; los sentidos de que nos valemos para conocer las esencias de las cosas sensibles.

El influjo del platonismo es evidente en Juan Escoto, y, a través de él, perdurará en la Escolástica primitiva, a pesar de la viva oposición que suscitó.

5. EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES.—El problema de los universales no es una cuestión privativa de la filosofía medieval. Tampoco es un problema con exclusiva significación lógica o dialéctica, sino una cuestión que tiene facetas lógicas, psicológicas, ontológicas y gnoseológicas. Fundamentalmente consiste en saber la correspondencia existente entre nuestros conceptos abstractos y los seres extramentales. Los caracteres del objeto *concebido* son distintos de los del objeto *existente.* ¿En qué medida el concepto responde a una realidad objetiva? A lo largo de la filosofía se han producido cuatro soluciones sistemáticas para este problema: el *realismo exagerado,* defendido por Platón y por los platónicos; el *nominalismo,* defendido por Occam y que se prolonga en la filosofía moderna bajo doble modalidad, según resulte de la asimilación del pensar al sentir (empirismo) o del sentir al pensar (racionalismo); el *conceptualismo,* caracterizado por la kantiana objetividad conceptual, y el *realismo moderado,* preconizado por Santo Tomás y su escuela.

Históricamente, el problema de los universales irrumpió en la escolástica al ser estudiado el *Isagoge* de Porfirio en la traducción latina de Boecio. Porfirio, refiriéndose a los géneros y las especies, plantea tres cuestiones: 1.ª, ¿existen en la naturaleza o consisten en puros pensamientos? 2.ª, si existen en la naturaleza, ¿son corpóreos o incorpóreos? 3.ª, ¿existen separados de los objetos sensibles o involucrados en ellos? Porfirio no contesta a esa triple interrogación en esta obra. En otras resuleve el problema en sentido platónico, pero los escolásticos no las conocieron y la solución fue históricamente infecunda. Boecio consagró dos comentarios al *Isagoge.* Plantea el problema en los mismos términos que Porfirio, es decir, refiriéndolo siempre a los géneros y las especies —no a los demás predicables—, y siendo el sujeto de atribución siempre el ser sustancial y jamás los otros nueve predicamentos. Se pregunta, pues, por el género y la especie de la categoría sustancia. Responde Boecio a la primera pregunta diciendo que son a la vez *subsistentia e intellecta,* siendo el fundamento de su singularidad en la naturaleza y de su universalidad en el espíritu la semejanza de los seres; a la segunda, que son incorpóreos, bien que no por naturaleza, sino por abstracción; a la tercera, que existen a la vez en las cosas sensibles y fuera de ellas. Como se ve, la solución boeciana es de base aristotélica. Los primeros filósofos medievales, empero, muestran no haberla entendido.

Los primeros escolásticos plantean el problema en los mismos términos que Boecio. No ven su complejidad ni cuanto a la materia ni cuanto a los aspectos que encierra. Citamos aquí como representantes de esta polémica en los siglos IX-XII a aquellos filósofos que vincularon sus nombres con exclusividad al problema en cuestión. Son los siguientes: 1) *Fredegiso de Tours,* que hace real hasta las tinieblas y la nada. 2) *Remigio de Auxerre* (841-908), realista exagerado. 3) *Gerberto* (950-1000), Papa con el nombre de Silvestre II, también realista, aunque de formación aristotélica, que adquirió al estudiar con los árabes en España. Es la gran lumbrera del siglo X. 4) *Odón de Tournai* (segunda mitad del siglo X), igualmente partidario del realismo exagerado desde el cual quiere explicar la transmisión del pecado original y el origen de las almas. 5) *Heirico de Auxerre* (841-876), antirrealista. 6) *Roscelino de Compiegne* (1050-1121), que en la ruta del antirrealismo llega a la solución positiva de la *sententia vocum.* 7) *Guillermo de Champeaux* (1070-1120), que mitiga el realismo con sus teorías de la *identidad y del indiferentismo esencial.* 8) *Adelardo de Bath,* que opone al realismo la teoría de los aspectos (*respectus*). 9) *Gualterio de Mortagne* (murió en 1774), que con su teoría de los estados (*status*) tiene una posición semejante a la anterior.

EL PROBLEMA DE LA RAZON Y LA FE Y LA POSICION DE SAN ANSELMO .... (SIGLOS IX-XI)	Tres actitudes	Los dialécticos. Los teólogos. Los filósofos.
	San Anselmo	Vida y obras. La razón y la fe. La existencia de Dios. Los atributos de Dios. El hombre . Conclusión.

DIALECTICOS Y ANTIDIALECTICOS:

1. EL PROBLEMA DE LA RAZÓN Y DE LA FE.—Durante los siglos IX y X se promueven multitud de discusiones teológicas y filosóficas trenzadas al problema de las relaciones entre la razón y la fe. Debemos registrarlas aquí por la importancia que tienen en orden a la concepción de la filosofía misma.

a) *Tres actitudes.*—Ha quedado señalado que la filosofía resurge en estos siglos como desarrollo de la *dialéctica* aplicada a los problemas naturales contenidos en las cuestiones de *teología.* Si nos dejáramos llevar por las síntesis fáciles diríamos que la filosofía, propiamente dicha, será en todo este período *dialéctica teológica.* Esa será, en efecto, su tendencia fundamental; pero es necesario que nos expliquemos. Tenemos dos términos: la dialéctica y la teología. Apoyada en ellos aparecerá la filosofía. Tomará de la teología la materia, el contenido; de la dialéctica, la forma, el método. He aquí, pues, tres posibles actitudes doctrinales: la de los puros dialécticos, la de los puros teólogos, la de los filósofos. No sorprenderá la afirmación de que estas actitudes fueron realmente mantenidas.

b) *Los dialécticos.*—Los puros dialécticos, llamados también sofistas y algunas veces filósofos, pertenecientes a la secta de los «nominales», admitían como única fuente de conocimiento la *razón* y negaban toda competencia a la *autoridad,* ya se tratara de los Padres o de la misma Escritura. Ante el tribunal de la dialéctica hacen comparecer las más variadas cuestiones teológicas, rechazando las soluciones del dogma. Tal el caso de *Anselmo el Peripatético* y de *Berengario de Tours* (m. 1080).

c) *Los teólogos.*—Contra los dialécticos fueron legión los puros teólogos, partidarios de una teología incontaminada de dialéctica. Partiendo de que las reglas de la dialéctica «no se refieren a la esencia de la realidad, sino al orden de la discusión, proscriben todo empleo de la dialéctica en la teología y condenan la filosofía misma. Así, *Otloh de San Emerano* (1010-1070), *Lanfranco* (1010-1089) y *Pedro Damián* (1007-1072). En este último aparece la fórmula de que la dialéctica debe comportarse respecto de la teología como sierva de una señora (*ancilla dominae*); «La dialéctica, si alguna vez se emplea en el estudio de las cosas divinas, no se ha de atribuir arrogantemente el derecho de enseñar, sino que, como sierva a su señora, debe prestarle el obsequio de su servidumbre.»

d) *Los filósofos.*—Si la divisa de los dialécticos era *la pura razón,* la de los teólogos antidialécticos es *la sola fe.* De sus choques resultaban, frecuentemente, estas otras divisas: la razón contra la fe, la fe contra la razón. No es de extrañar que entre ambas se destacase la posición de los que hemos llamado filósofos con el intento de aplicar la razón a la fe, la dialéctica, al contenido revelado. Su fórmula característica es el «*credo ut intelligam*» de San Anselmo. Con ello se ha colocado San Anselmo, de un salto, entre dialécticos y antidialécticos. Buena conciencia tuvo de ello al redactar el prefacio del *De fide Trinitatis.* Los dialécticos comenzaban por el *intellectus;* pagaban caro su pecado: se quedaban sin objeto de intelección, porque «quien no cree no experimentará, y quien no experimentare no podrá conocer». Es preciso, pues, comenzar por la fe. Por ella comenzaban también los teólogos puros; pero éstos se quedaban en ella o pasaban de inmediato a la contemplación práctica, descuidando el *intellectum;* cometen pecado de negligencia o, al menos, no advierten que entre la fe, *fides,* y la contemplación beatífica, *species,* está el entender, *intellectus: inter fidem et speciem, intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo.* He ahí el mérito indiscutible de San Anselmo: entre la fe y la contemplación, la inteligencia de la fe como objeto de la filosofía. He dicho «como objeto de la filosofía». Es claro que igualmente podría decirse «como objeto de la teología». En su propósito de inteligencia de la fe, San Anselmo no reconoce barreras, no se detendrá ante la posibilidad de demostrar los misterios y los dogmas. La inteligencia de la fe o meditación sobre la razón de la fe (*Exemplum meditandi de ratione fidei*) o la fe en busca del entendimiento (*Fides quaerens intellectum*) igual pudiera decirse tarea filosófica que teológica. ¡Como que la obra de San Anselmo consiste precisamente en la unión de la filosofía y la teología en trance de divorciarse en brazos de la polémica de dialécticos y antidialécticos! Y esta unión es precisamente indistinción entre una y otra disciplina. El divorcio se producirá posteriormente, aunque, por fortuna, no sin antes habérselas distinguido netamente y relacionado en superior armonía. Todo lo examinaremos en su lugar. Aquí tenemos que insistir sobre la posición peculiar adoptada por San Anselmo. El contenido de la filosofía es idéntico al de la teología. Comprobar esto no basta para expulsar a San Anselmo del número de los filósofos y hacerlo figurar únicamente como teólogo. Es cierto que el comienzo anselmiano es un acto de fe y amor sobrenatural: «...deseo entrever tu verdad, que mi corazón cree y ama. Y no busco entender para creer, sino creo para poder comprender. Pues también creo esto, que no podría comprender si no creyera». Sigue siendo cierto que San Anselmo continuará invariablemente razonando sobre los datos de la fe, sobre materiales de orden sobrenatural. El contenido de la revelación coincide, sin residuo, con el ámbito objetivo de su obra. Fuera de ese contenido, todo carece de interés para él. No es menos cierto, empero, que cuando San Anselmo va a realizar su tarea, expresamente declara que la hará sin apelar a la autoridad de las *Escrituras,* con argumentos naturales y razones necesarias. Es decir, bajo una formalidad que más parece filosófica que teológica. Se opera así una racionalización de la fe, tratando filosóficamente las cuestiones teológicas. Es claro que en una doctrina semejante, que tiende

a la transformación de la fe en saber, es muy difícil, por no decir imposible, establecer una distinción entre la filosofía y la teología.

2. SAN ANSELMO. — *San Anselmo de Canterbury* (1033-1109) nació en Aosta (Piamonte). Fue a Normandía, ingresando en la Abadía de Bec, de la que llegó a ser prior y abad. Fue nombrado obispo de Canterbury. San Anselmo ocupó su vida en el estudio y en el servicio de la Iglesia. Su actividad filosófica corresponde a los años que permaneció en la Padres y en el neoplatonismo, su filosofía presenta Abadía de Bec. Formado en el agustinismo, en los tal vigor y riqueza de pensamiento, que desborda siempre el argumento ontológico al que la mayoría de los manuales de historia pretenden reducirla.

Sus obras fundamentales son: *Monologium, Proslogium, De veritate, Cur Deus homo, Liber apologeticus ad insipientem, Dei fide Trinitatis, De libero arbitrio.*

San Anselmo se plantea el problema de las relaciones entre la razón y la fe. En el punto anterior hicimos ya las suficientes alusiones.

Lo más interesante de la obra de San Anselmo está en sus demostraciones de la existencia de Dios. En el *Monologium* nos ofrece tres pruebas, apoyadas, respectivamente, en el bien, en la causalidad y en los grados de perfección. Las tres se mantienen en la línea del argumento de las participaciones. Veámoslas por separado.

1.ª Los sentidos y la razón nos muestran un gran número de bienes, de cosas buenas. Ahora bien: sabemos, por otra parte, que todo tiene una causa. Cabe, pues, preguntar si cada cosa buena tiene una causa particular o si existe una causa de todos los bienes. Mas las cosas son más o menos buenas, y, por consiguiente, *participan* de aquel bien que no será más o menos bueno, sino bueno sin restricción. Lo que es sumamente bueno es también soberano Ser. Existe, por consiguiente, un Ser superior por el cual todas las cosas son buenas, al que llamamos Dios.

2.ª El ser de las cosas tiene una causa. Debe, pues, plantearse la cuestión de si el universo tiene una o muchas causas. Si el mundo tiene muchas causas, cabe considerar tres posibilidades: *a*) que esta multiplicidad de causas se reduzca a una sola; *b*) que existan por sí mismas; y *c*) que se produzcan unas a otras. Si se reducen a una, esta causa será la causa del universo, a la cual llamamos Dios. Si existen por sí mismas, por lo menos poseen esta facultad de existir; pero, entonces, esta facultad es la causa mediante la cual existen, y existe entonces una causa del universo y no varias. Si se producen unas por otras, llegaríamos a la contradicción de que una cosa recibe el ser de aquella cosa a quien se lo dio ella. Queda, pues, demostrado que hay una única Causa que existe por sí misma, a la cual llamamos Dios.

3.ª Los seres del mundo son más o menos perfectos. El universo entero se compone o de un número infinito o de un número limitado de seres. Mas el número infinito es absurdo; luego el universo se compone de un número limitado de cosas. En este número finito habrá o una cosa más perfecta que todas las demás o varias cosas iguales en perfección. Ahora bien: si en la jerarquía suprema hay varios seres igualmente perfectos, serán perfectos o por su esencia o por otra cosa. Si son perfectos por su esencia, no son en realidad más que una cosa, y si lo son por otra cosa que su esencia, existe entonces esta otra cosa superior a ellos, y, por lo mismo, la más perfecta de todas. En uno y otro caso, por tanto, existe una naturaleza suprema en perfección, a la que llamamos Dios.

En el *Proslogium* desarrolla otra prueba el llamado argumento ontológico, de gran predicamento en toda la historia de la filosofía. Helo aquí:

Tenemos idea de un ser mayor que el cual no se puede pensar otro. También la tiene el insipiente en su entendimiento, pues me oye cuando yo hablo de Dios, entendiendo lo que oye. Mas una cosa es existir en la mente y otra existir en la realidad; pero existir en la mente y en la realidad es mayor que existir sólo en la mente. Aquello cuyo mayor no se puede pensar no puede existir sólo en la mente, porque podría pensarse otro que existiese también en la realidad, lo cual sería mayor. Si, pues, aquél cuyo mayor no puede pensarse existe sólo en la mente, y yo puedo pensar en otro que exista también en la realidad, resultaría que este ser cuyo mayor no puede pensarse sería aquel ser cuyo mayor puede pensarse, lo cual es contradictorio. Existe, pues, sin duda alguna, no sólo en el intelecto, sino también en la realidad, un ser tal cuyo mayor no puede pensarse, es decir, Dios.

Demostrada la existencia de Dios, se aplica San Anselmo a deducir sus principales atributos. Dios es el ser que existe por sí mismo, mientras todo lo demás existe por El. En Dios, la esencia y la existencia se confunden. Dios, además, es el Creador del universo. La Creación ha de entenderse como *creatio ex nihilo*, pues, de lo contrario, quedaría siempre abierta la puerta al panteísmo, confundiéndose el ser del universo con el ser de Dios. Antes de la aparición de las cosas sólo existía Dios, que, en su sabiduría eterna, tenía idea de todas ellas, y, mediante su libertad creadora, las hizo. No basta con que Dios cree las cosas; es necesario que las conserve sosteniéndolas y manteniéndolas en el ser. Dios, pues, está presente en todas las cosas, y en El se dan cita todas las perfecciones distribuidas en el mundo.

Todas las criaturas son huellas de Dios. El hombre es, además, imagen y semejanza de la Trinidad. En el alma humana, en efecto, descubre San Anselmo vestigios de la Trinidad. El alma se comprende, se recuerda y se ama a sí misma.

Aunque San Anselmo no haya elaborado todas las cuestiones filosóficas con el desarrollo que diera a la *Teodicea*, se nos presenta como un filósofo de gran envergadura y un escolástico de primer orden. Inmerso en la línea platónicoagustiniana supo, sin embargo, superar las dos corrientes extremistas de dialécticos y antidialécticos, que en su tiempo estaban a punto de ahogar la filosofía.

LA CORRIENTE CRISTIANA EN EL SIGLO XII ...	La Escuela de Chartres	Bernardo de Chartres. Gilberto de La Porrée. Thierry de Chartres. Guillermo de Conches.
	Abelardo	Vida. Obras. Doctrina.
	Alano de Lila.	
	Juan de Salisbury.	
	La Escuela de San Víctor	Hugo de San Víctor. Ricardo de San Víctor. Godofredo de San Víctor.
	Los Sentenciarios: Pedro Lombardo.	
	Dualistas y panteístas.	
	La teología mística.	

LA CORRIENTE CRISTIANA

1. La Escuela de Chartres.—La Escuela de Chartres fue fundada por el obispo Fulberto, a fines del siglo x. Pertenecen a ella, ya en el siglo xii, S. Yves de Chartres, los hermanos Bernardo y Thierry, Gilberto de La Porrée y Guillermo de Conches.

a) El primer filósofo importante de la Escuela es *Bernardo de Chartres*, que llegó a ser canciller. Su doctrina la conocemos por intermedio de Juan de Salisbury. Fue un notable profesor, preocupado por la formación de sus discípulos. Platónico perfecto, admitía el realismo exagerado como explicación del problema de los universales. Distingue Bernardo tres realidades: Dios, las ideas y la materia, que es propiamente no ser. La unión de las ideas, preexistentes como ejemplares de las cosas, y la materia, sacada de la nada por creación, produce el mundo sensible.

b) *Gilberto de la Porrée* (1076-1154), discípulo de Bernardo y su sucesor como canciller de la Escuela, enseñó también en París y murió siendo obispo de Poitiers. Comentó a Boecio y nos dejó el *Liber sex principiorum*, que sirvió de comentario hasta el siglo xv. Se mueve también en la doctrina del realismo exagerado; pero es muy original al estudiar este problema. Distingue entre el universal propiamente dicho, las ideas que radican en la mente divina y las *copias* de las ideas inherentes a las cosas. Estas copias o imágenes son individuales en cuanto están en los seres particulares; pero son, a su vez, universales en cuanto imitan las ideas divinas. Esto implica una teoría del conocimiento extraña al platonismo y en conformidad con la doctrina del realismo moderado, que había de predominar en el siglo xiii.

c) *Thierry de Chartres* (m. 1115), hermano de Bernardo y sucesor de Gilberto como canciller de la Escuela, es un partidario decidido de Platón y está bordeando continuamente, si no por la intención, sí por el lenguaje, el panteísmo. Explica la creación por la teoría de las cuatro causas: la causa material son los cuatro elementos; la causa formal es el Hijo; la eficiente, el Padre, y la final, el Espíritu Santo.

d) *Guillermo de Conches* (1080-1145), aunque no pertenece propiamente a la Escuela de Chartres, tiene con ella evidente conexión. Se mueve en el platonismo y acusa influencias de Demócrito. Enseña, como Thierry, que el Espíritu Santo es el alma del mundo, lo que había de producirle serias dificultades en el orden teológico.

2. Abelardo.—*Pedro Abelardo* (1079-1142) nació en Pallet (Francia). Estudió primero bajo la dirección de Roscelino, después con Guillermo de Champeaux. Ello explicará su posición conciliadora en el problema de los universales. Finalmente, estudió teología con Anselmo de Laón. Discutió con todos sus maestros, presentándoles siempre la más viva oposición. Abrió una escuela en Melun y, más tarde, en Corbeil. Finalmente, va a París, donde explica filosofía y teología. Era espíritu apasionado, orgulloso y combativo. Conocidos son sus amores con Eloísa y su triste desenlace. No es, como se ha pretendido, el fundador de la Escolástica, ni tampoco un librepensador predecesor del racionalismo filosófico y antecedente obligado de Rousseau y de Kant. Sus obras principales son: *Sic et non, De unitate et trinitate divina, Theologia christiana, Introductio ad Theologiam. Scito te ipsum seu ethica y Dialéctica.*

En su doctrina es preciso distinguir la parte teológica de la filosófica, aunque en Abelardo estén, con frecuencia, confundidas. En el aspecto teológico es preciso tener en cuenta su método del *sic et non*. En cada cuestión aduce las opiniones contrapuestas de las autoridades, nó con el empeño de desacreditarlas, como se ha pretendido, sino para resolver la oposición, eligiendo y probando la solución que considera verdadera. Filosóficamente, Abelardo reacciona contra el platonismo. En el problema del conocimiento asimiló la doctrina aristotélica de la abstracción. El conocimiento tiene su punto de partida en las cosas sensibles. Mediante la abstracción se forman los universales. El universal, pues, no es una cosa, como afirmara el realismo exagerado de Guillermo de Champeaux; no es tampoco un mero nombre, como dijera su primer maestro Roscelino, sino un discurso, *sermo*, apto para designar varios seres. Se inicia, pues, en Abelardo una solución de síntesis superadora en la ardua cuestión medieval del problema de los universales. También ha tratado Abelardo el problema moral. La moralidad de las acciones no está tanto en el acto cuanto en la intención. Esta es buena o mala en sí misma; la acción es buena o mala según la intención. Esta doctrina difiere notablemente de la kantiana, a pesar de su aparente semejanza. Abelardo, pues, se sitúa en aquella línea de vigorosos pensadores que prepararon e hicieron posible el gran desarrollo doctrinal que la filosofía había de alcanzar en el siglo xiii.

3. Juan de Salisbury.—*Juan de Salisbury* (1110-1180) es un importante filósofo, con el que puede considerarse concluida la Escuela de Chartres. De origen inglés, terminó siendo obispo de Chartres. Escribió dos obras principales que llevan por título *Metalogicus* y *Policraticus*. Tiene evidentes influencias platónicas, pero fue Cicerón su maestro incomparable. Los conocimientos proceden de tres fuentes: los sentidos, la razón y la fe. La fe, como en San Anselmo, es el punto de partida. Sobre ella se asienta la razón, que también se apoya en los sentidos. Sin embargo, una confianza exagerada en la capacidad de nuestras fuentes de conocimiento es suicida. Compara la soberbia de los hombres que levantaron la

EN EL SIGLO XII

torre de Babel con los filósofos que no se paran a determinar los límites de la razón humana, por lo que se ven hundidos en la confusión de los sistemas. El problema de los universales es declarado insoluble. En él se manifiesta con todo rigor el confusionismo de las mentes. Salisbury se atiene a la doctrina aristotélica de la abstracción. La verdadera filosofía ha de conducirnos al verdadero Dios: *philosophus amator Dei est.*

4. ALANO DE LILA.—*Alano de Lila* (1128-1202) es el tercer importante filósofo independiente del siglo XII. Enseñó en París y perteneció a la Orden cisterciense. Por su vasta erudición recibió el sobrenombre de *Doctor universal.* Su principal obra lleva por título *Regulae theologicae.* También se le ha atribuido la obra *Ars catholicae fidei,* pero Grabman puso de relieve que pertenece a *Nicolás de Amiens.* Las pretensiones doctrinales de Alano parecen dirigirse a poner en concordancia con la doctrina cristiana los sistemas platónico, aristotélico y neopitagórico. Emplea un método rigurosamente deductivo calcado sobre el modelo geométrico. Contribuyó poderosamente a la depuración escolástica de la terminología filosófica. Filosofía y teología son distintas, pero no contradictorias; *diversas,* pero no *adversas.* Para el conocimiento de Dios distingue la triple vía de la causalidad, la comparación y la negación.

5. LA ESCUELA DE SAN VÍCTOR.—Otro gran centro cultural del siglo XII lo constituye la abadía de San Víctor, convento agustiniano cerca de París. Los victorinos tienden a la conciliación de la mística con la dialéctica. Las figuras más representativas de la Escuela de San Víctor son *Hugo* y *Ricardo.* También merecen ser citados *Gualterio* y *Godofredo de San Víctor,* que acentúan cada vez más su preferencia por la mística y desprecian la dialéctica.

a) *Hugo de San Víctor* (1096-1141) intenta una gran síntesis del saber medieval, presentando la especulación mística como la culminación de todo el sistema. Sus obras fundamentales son: *Didascalion, De sacramentis christianae fidei* y *De contemplatione et eius especiebus.* Comprenden, respectivamente, la filosofía, la teología y la mística. Es significativo señalar que el origen del conocimiento lo explica Hugo de San Víctor mediante la teoría aristotélica de la abstracción, lo que le lleva a una solución también moderada en el realismo de los universales. El hombre tiene tres facultades, tres ojos: el *oculus carnis* (la sensibilidad), *oculus rationis* (la razón), *oculus contemplationis* (la contemplación). Mediante ellos contempla el alma, respectivamente, a las cosas sensibles, a sí misma y a Dios. En la obra *De sacramentis* estudia, con vastísimo plan, todo el proceso de la creación y de la redención. Merece observarse en este gran victorino puntos de vista filosóficos que pasan por rigurosamente modernos. Afirma Hugo que el primer conocimiento es el de nuestra propia existencia. La ignorancia sobre este primer conocimiento es imposible. En este primer conocimiento se nos revela que no somos el cuerpo. También sabemos que no hemos existido siempre, en lo que tenemos una base para la demostración de la existencia de Dios. El bien, la justicia, la verdad, dependen de la voluntad de Dios. La filosofía, es decir, la ciencia, se divide en cuatro troncos: teórica, práctica, mecánica y lógica, y numerosas ramas: teología, matemática y física; individual, familiar y política; tejido, armería, navegación, agricultura; gramática y dialéctica.

b) *Ricardo de San Víctor* (m. 1163) fue discípulo y sucesor de Hugo. También coloca el saber místico como coronamiento del saber científico-filosófico. Sus obras principales son: *Liber excerptionum* y *De Trinitate.* Desde el punto de vista filosófico, lo más importante de la obra de Ricardo lo constituyen sus demostraciones de la existencia de Dios. Insiste, contrariamente a San Anselmo, en la base sensible de las pruebas. Utiliza principalmente tres: la primera parte del origen del ser, y se basa en la contraposición del ser eterno y del ser temporal; la segunda, es la de los grados de perfección, de base agustiniana; la tercera se funda en la idea de posibilidad, y es más apriorística que las otras dos.

6. LOS SENTENCIARIOS: PEDRO LOMBARDO.—Una cuarta dirección del siglo XII, bien que casi exclusivamente teológica, es la representada por los autores de Sentencias en las que pretendían resumir todos los conocimientos teológicos. El principal de ellos, y que lleva justamente por título *Maestro de las Sentencias,* es *Pedro Lombardo* (m. 1164). Su obra capital, *Sententiarum libri IV,* sirvió de texto de comentario en casi todas las escuelas y universidades de la Edad Media.

7. DUALISTAS Y PANTEÍSTAS.—En este período de formación de la Escolástica, en que las relaciones entre filosofía y teología no están aún perfectamente delimitadas, varios filósofos caen en la herejía. Movimientos heréticos son los de los *cátaros* y los *albigenses.* Contra éstos predicó Santo Domingo de Guzmán. Más interesante desde el punto de vista filosófico es la herejía del panteísmo, que defienden *Amalarico de Bene* (m. 1206), *Bernardo de Tours* y *David de Dinant.*

8. LA TEOLOGÍA MISTICA.—La importancia que la especulación racional iba adquiriendo pareció peligrosa a ciertos espíritus que, por reacción, buscaban sólo la fe y el conocimiento afectivo y místico. La mística, y no la dialéctica, es el camino más seguro para ganar el cielo. En esta línea se encuentra *San Bernardo de Claraval* (1091-1153), uno de los hombres más extraordinarios del siglo XII. Mi filosofía, afirma, es conocer a Jesús Crucificado. La lección de Jesús es lección de humildad. Sólo partiendo de la humildad podremos elevarnos a Dios. La humildad, según enseña San Benito, tiene doce grados. Sobre ellos pone San Bernardo los tres grados de la verdad, que podemos alcanzar, respectivamente, por la humildad, la compasión y la contemplación. En el grado supremo de la verdad, el alma goza del comercio con Dios mediante el éxtasis, fundiéndose y deificándose en el amor. La mística medieval sigue desarrollándose a impulsos de *Guillermo de St. Thierry* (m. 1150) e *Isaac de Stella* (m. 1169).

LAS FILOSOFIAS ORIENTALES Y SU INFLUENCIA EN LA ESCOLASTICA (SIGLOS X-XII)

- Cuestión previa.
- La filosofía árabe
  - Oriental: Alfarabí. Avicena. Algazel.
  - Española: Avempace. Aben Tofail. Averroes.
- La filosofía judía: Isaac Israeli. Avicebrón. Maimónides.
- Influencia en la escolástica: La escuela de traductores de Toledo. Domingo González. Pedro Hispano.

1. CUESTIÓN PREVIA.—Paralelamente al desarrollo filosófico de la Escolástica en Occidente se produce una evolución doctrinal en el Oriente con las filosofías árabe y judía. Mas, así como en el Occidente el predominio corresponde a Platón, que era conocido a través de los Padres y de la traducción de algunas de sus obras, entre los árabes y judíos el impulso fundamental procedía de Aristóteles. Las filosofías orientales tienen importancia, sobre todo, por haber influído poderosamente en las grandes concepciones escolásticas del siglo XIII. Es necesario, pues, que nos detengamos en el estudio de la especulación oriental para determinar concretamente su influencia en la Escolástica clásica.

No se crea que la filosofía oriental es una filosofía autónoma. No sólo Aristóteles, toda la cultura griega gravita sobre árabes y judíos. El cristianismo mismo inlluye poderosamente sobre ellos. Todo ello ocasionó que la filosofía oriental alcanzase su madurez ya en el siglo XII, mientras que la Escolástica no llega a su plenitud hasta el XIII. Mas lo que aquí interesa considerar, ante todo, es la influencia que en los mejores tiempos de la Escolástica ejerció la filosofía oriental. En este orden de cuestiones, es nada menos que el órgano transmisor del pensamiento aristotélico. Corresponde en ello a España el papel y la gloria principales.

2. LA FILOSOFÍA ÁRABE ORIENTAL.—El emperador Justiniano había cerrado las escuelas filosóficas de Atenas; mas el pensamiento griego había sido transplantado al Oriente. Fueron primero los sirios quienes sufrieron la influencia de Aristóteles. De ellos pasó el pensamiento aristotélico a sus conquistadores, los árabes. Entre los filósofos árabes del Oriente (dejamos de lado los *intérpretes del Corán*, cuyas principales escuelas teológicas constituyen los *Sifatitas* y *Motáziles*) se destacan como representantes más caracterizados Alfarabí, Avicena y Algazel.

a) *Alfarabí* (m. 950) tradujo y comentó a Porfirio y Aristóteles, siguiendo en esto el ejemplo de *Alkendi*, el primer pensador importante de la filosofía árabe. Escribió varias obras sobre la *inteligencia* y lo *inteligible* y sobre el *alma*, la *unidad* y lo *uno*. Expone ya la teoría del intelecto agente, que tanta importancia había de tener en la filosofía musulmana. Se ocupó de la Causa primera y de la emanación del mundo. Es también importante por sus especulaciones en torno a la moral y al fin del hombre. La sociedad, ciudad terrena, no tiene su fin en sí misma. La felicidad sólo se halla en la vida social ultraterrena.

b) *Avicena* (980-1037), *Ibn Sina* ejercía la Medicina desde su juventud. Estudió, además, geometría,

LA CORRIENTE ORIENTAL Y SU

física, jurisprudencia, teología y filosofía. Dotado de una precocidad rara en filosofía, ya a los dieciocho años era un talento enciclopédico. Conocía la *Metafísica* de Aristóteles casi de memoria. Su obra principal lleva por título *La Curación* (Al-Schefâ), que es una Suma filosófica en dieciocho volúmenes, en la cual expone e interpreta a Aristóteles.

Sus doctrinas principales se refieren a la emanación del mundo y al alma humana. El mundo es un efecto emanado de Dios. No temporal, sino eterno. Dios es absolutamente Uno. De El procede por emanación la primera inteligencia. El alma humana dispone de cinco sentidos externos y otros cinco internos.

c) *Algazel* (m. 1111) es un filósofo que reacciona vigorosamente contra la especulación racional que había descuidado el cultivo de las ciencias religiosas. Sus obras más célebres son las siguientes: *La restauración de las ciencias religiosas, Las tendencias de los filósofos* y *La destrucción de los filósofos*. Expone las doctrinas de Alfarabí y Avicena para refutarlas. Aristóteles, como príncipe de los filósofos, es su adversario capital. En el plano filosófico, Algazel es un escéptico. Intenta probar que la filosofía no puede demostrar la existencia de Dios ni determinar sus atributos; que el alma humana es inmortal, etc. Algazel es, ante todo, un místico.

3. LA FILOSOFÍA ÁRABE ESPAÑOLA.—Mientras con la crítica de Algazel decae de filosofía árabe en Oriente, cobra auge la especulación musulmana en España. Durante los siglos XI y XII surgen en España tres vigorosos pensadores musulmanes: Avempace, Aben Tofail y Averroes.

a) *Avempace* (m. 1138), *Ibn Badja*, zaragozano, difundió en España las doctrinas aristotélicas. Ajeno a toda preocupación mística, su doctrina es una especie de itinerario natural del alma hacia Dios. El hombre, por las solas luces de su razón y por su propio esfuerzo, partiendo de las cosas sensibles y pasando por la realidad inteligible, llegará al conocimiento de la divinidad.

b) *Aben Tofail* (m. 1185) era natural de Guadix; escribió una novela filosófica con el título de *El filósofo autodidacto*. Inmerso también en el aristotelismo, describe el conocimiento partiendo de las cosas sensibles; asciende a la contemplación de las esferas celestes y concluye en la existencia de Dios. Sobre este conocimiento natural, y para realizar la unión con Dios, utiliza la vía mística.

c) *Averroes, Ibn Rochd* (1126-1193) nació en Córdoba y estudió medicina, matemáticas, jurisprudencia, teología y filosofía. Es por antonomasia el Comentador *(Commentator)* de Aristóteles.

El primer problema que se plantea Averroes se refiere a la determinación de las relaciones entre la filosofía y la religión. Es preciso defender al mismo tiempo la filosofía y la religión. Distingue Averroes tres clases de hombres: el creyente, el teólogo y el filósofo. El *Corán*, que es la verdad misma, tiene di-

versos sentidos que se acomodan a estas tres clases de hombres. Deformada esta doctrina, dará origen a la mal llamada teoría de la *doble verdad,* que dominará en el averroísmo latino.

Según Averroes, el mundo ha sido producido por Dios, pero no en el tiempo, sino desde toda la eternidad. Siguiendo un proceso de emanación, Dios produce la primera inteligencia, de la cual se van derivando todas las demás, hasta llegar a la inteligencia humana. Así como cada esfera tiene una única inteligencia, así el entendimiento agente es único para toda la especie humana. No admite Averroes la inmortalidad personal del hombre. Sólo es inmortal el intelecto agente, único para toda la especie humana.

Averroes, en cuanto comenta a Aristóteles, es un filósofo genial a quien Santo Tomás sabrá aprovechar; mas, en lo que tiene de propio, en la teoría de la unidad del intelecto, y hasta en la de la eternidad del movimiento, influirá notablemente en el llamado averroísmo latino, que no tuvo ojos más que para sus errores.

4. La filosofía judía.—La filosofía judía se halla fuertemente influenciada por los filósofos árabes, debido, en gran parte, el contacto de ambas civilizaciones, tanto en Oriente como en España. El elemento diferenciador ha de encontrarse en la mayor aproximación del judaísmo al platonismo. Destacamos entre los filósofos judíos a Isaac Israeli, Avicebrón y Maimónides.

a) *Isaac Israeli* (855-955) era médico en la corte de Kairuán. Escribió varias obras, como el *Libro de los elementos* y el *Libro del espíritu y el alma,* en las que, falto de sistema, involucra la medicina con la física y filosofía. Está muy influenciado por el neoplatonismo. Se ha hecho célebre por su clásica definición de la verdad: *adaequatio intellectus et rei.*

b) *Avicebrón, Salomón Ibn Gabirol* (1021-1058) es un filósofo español de gran influencia en la Escolástica por su obra *Fons vitae.* Su doctrina capital en el orden filosófico es la de la universalidad de la materia. Todo cuanto existe, excepto Dios, está compuesto de materia y forma. El alma misma se compone también de materia, aunque no corporal. Parece que materia en él significa propiamente potencia. Esta tesis influirá en los franciscanos del siglo XIII.

c) *Maimónides, Moisés Ben Maimón* (1135-1204), nació en Córdoba. Escribió la obra filosófica *Guía de los indecisos.* Es partidario resuelto de Aristóteles, aunque se halla todavía bajo la influencia del neoplatonismo. La filosofía tiene por objeto la explicación racional de la ley. Contra Aristóteles defiende la creación en el tiempo, si no con razones de tipo filosófico, al menos aceptándola por venir claramente expresada en la narración mosaica. Contra Avicebrón establece que las inteligencias son formas puras desprovistas de toda materia. El hombre se compone de materia y forma, es decir, de cuerpo y alma. Maimónides se ocupa de la demostración de la existencia de Dios, que prueba por el argumento del motor, del ser necesario y de la causa primera. De Dios no conocemos lo que es. Sólo nos es dado conocer lo que no es (teología negativa). Como Averroes, admite Maimónides un intelecto agente único para todos los hombres. Mas cada hombre, además del intelecto pasivo, adquiere, mediante la acción del intelecto agente, un intelecto individual, cuya riqueza depende de nuestros méritos y que está destinado a unirse con el intelecto agente después de la muerte. Cabe, pues, una inmortalidad personal.

5. Influencia en la escolástica.—Las árabes y judíos fueron los transmisores a la Europa cristiana del pensamiento filosófico de los griegos. Corresponde a España el mérito de haber iniciado y proseguido la labor de traducción de las obras capitales del saber clásico. Famosa por todos conceptos fue la Escuela de Traductores de Toledo, creada por el arzobispo don Raimundo. De ella merecen destacarse: *Juan Hispalense,* que comenzó traduciendo al latín las obras de Alfarabí, Avicena, Avicebrón y Algazel, así como el *Liber de Causis* del seudo Aristóteles; *Gerardo de Cremona,* que vertió, también al latín, varios libros aristotélicos, así como los comentarios de Alejandro de Afrodisia; *Pedro Gallego,* que también tradujo obras aristotélicas.

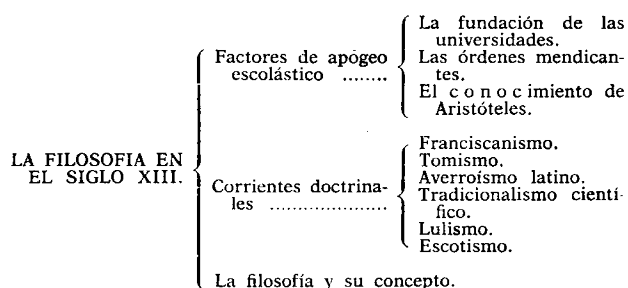
Alfonso el Sabio reorganizó y estimuló a los traductores de Toledo, que bajo sus órdenes tradujeron al castellano numerosas obras clásicas.

Entre los primeros pensadores influidos por árabes y judíos y que hicieron progresar notablemente la filosofía, merecen especial mención Domingo González y Pedro Hispano.

a) *Domingo González (Dominicus Gundissalinus),* segoviano, colaboró con los traductores de Toledo y escribió varias obras originales, como *De anima, De immortalitate animae, De unitate, De processione mundi, De divisione philosophiae.* Fuertemente influído por Aristóteles y Platón, manifiesta, empero, un vigor de pensamiento nada común. Parte de la creación, distinguiendo entre la unidad del Ser increado y la multiplicidad de los seres creados. Entre éstos distingue tres clases: las inteligencias, las almas y los cuerpos. Paralelamente, distingue tres mundos: el supraceleste, el celeste y el sublunar. Todos los seres creados se componen de materia y forma, en lo cual se diferencian de Dios.

El hombre se compone de cuerpo y alma. Aunque el alma es espiritual, se compone de materia y forma. Procede de Dios por creación; pero no directamente, sino por intermedio de los ángeles.

b) *Pedro Hispano* (m. 1227), portugués por nacimiento y español por formación, ocupó la silla de San Pedro con el nombre de Juan XXI. Escribió varios comentarios a Aristóteles, el tratado *De anima* y las *Summulae logicales.* Conocía profundamente a Aristóteles, y su obra duradera es el tratado *De anima,* obra clásica de la Psicología. La fama de que gozó en su tiempo se debe, sin embargo, a las *Summulae,* en las que ofrece una síntesis de la lógica, muy utilizadas como texto en todas las escuelas y universidades europeas.



1. Factores del apogeo escolástico.—El siglo XIII es uno de los más importantes de toda la historia de la filosofía. Representa la maduración y el apogeo de la escolástica. Tres son los factores fundamentales que, a modo de condicionamiento material, explican tal esplendor cultural: la fundación de las universidades, el establecimiento en ellas de las órdenes mendicantes y el descubrimiento del sistema de Aristóteles. De los tres decimos algo a continuación:

a) *La fundación de las universidades,* llevada a cabo a comienzos del siglo XIII, constituye un fenómeno de singular importancia para la cultura filosófica. La primera de ellas es la Universidad de París, que resulta de la reunión en un solo cuerpo de todos los maestros y escolares pertenecientes a las varias escuelas de París y sus cercanías *(Universitas magistrorum et scolarium Parisiis studentium).* Adquieren también importancia muy pronto las de Bolonia, Nápoles, Oxford, Cambridge, Salamanca, Colonia, etc. Corriendo el tiempo se organizan en cuatro facultades: teología, artes (filosofía), derecho y medicina.

b) *El establecimiento de las Ordenes mendicantes* —la de los *dominicos* y las de los *franciscanos,* principalmente— en París y la obtención de cátedras en la Universidad contribuyó poderosamente al esplendor de la teología y de la filosofía. En el siglo XIII, juntamente con estas dos órdenes, y después de vencer la resistencia opuesta por el clero secular, enseñan en la Universidad de París los cistercienses, los ermitaños de San Agustín y los carmelitas.

c) *El conocimiento de Aristóteles* constituye un factor todavía más decisivo. Graves son los problemas que el descubrimiento del sistema aristotélico plantea en el siglo XIII. A las actitudes adoptadas ante Aristóteles puede referirse toda la historia doctrinal y sistemática del siglo de esplendor de la escolástica. Sabido es que los árabes y judíos, por mediación de los traductores españoles, habían puesto sobre el tapete cultural del siglo XIII la filosofía de Aristóteles. El hecho es portentoso. La filosofía de Aristóteles no es una filosofía de propiedad. En la que tiene de verdad —y tiene mucho— es la *filosofía,* trascendiendo el tiempo y el espacio. Con una lógica perfecta, el aristotelismo entra en el terreno de la metafísica y vuelve al campo de la ética para construir la más genial síntesis del saber clásico. La verdad de la filosofía aristotélica no podrá ser rehusada por quienes, libres del empeño de originalidad, busquen la profundidad del pensamiento e intenten hallar solución adecuada a los más genuinos problemas del ser. Por otra parte, la filosofía aristotélica chocaba, al menos aparentemente, con lo que se tenía por la más auténtica tradición del pensamiento cristiano. ¿Qué hacer en semejante situación?

El primer pensador del siglo XIII que adopta una posición consciente ante Aristóteles fue Alejandro de Hales, a quien secundó pronto San Buenaventura. La posición franciscana, emperó, consistió en acoger algunas doctrinas aristotélicas insertándolas en el sistema propio, sin que ello significase la más leve alteración del espíritu tradicional. Propiamente no hicieron otra cosa que seguir el ejemplo de San Agustín, el gran maestro de la tradición. Pensadores hubo a quienes parecía exagerada esta posición de San Buenaventura, y rechazando de plano todo intento de mediación con Aristóteles, vivieron aferrados al saber recibido. Otros, en cambio, procedentes de la Facultad de Artes, se adhirieron entusiastamente al aristotelismo, y al encontrarse con algunas conclusiones contrapuestas al dogma, adoptaron la poco filosófica posición de la teoría de la doble verdad: es el llamado averroísmo latino. El problema se hace, pues, grave. El aristotelismo se presenta con todas las exigencias de su verdad, y, por otra parte, las formulaciones de los dogmas se han hecho con conceptos derivados del platonismo: ello determinaba ese estado de contradicción aparente entre la verdad de la razón y la verdad de la fe. El filósofo cristiano, en cuanto filósofo, no puede rechazar a Aristóteles; ni siquiera puede renunciar a él. En cuanto cristiano, no puede relegar las verdades de la fe. Más aún: en el filósofo cristiano no puede haber disociación entre su filosofía y su cristianismo, pues ambos modos de ser se integran en la unidad de su persona. Se impone, en consecuencia, la asimilación del aristotelismo y su adaptación al dogma cristiano. Es la gran revolución que llevan a cabo dos genios filosóficos de primer orden: San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Corresponde de hecho a Santo Tomás el mérito de haber verificado la síntesis de la teología cristiana y la filosofía aristotélica, haciendo progresar a ésta en profundidad y a aquélla en elevación.

2. Corrientes doctrinales.—Ha quedado señalado ya que en el siglo XIII la filosofía adquiere un desarrollo insospechado. El movimiento filosófico tiene inicialmente como sede la Universidad de París. Tres corrientes doctrinales cruzan el siglo y se entrecruzan en formidable polémica por el predominio intelectual: el *franciscanismo,* el *tomismo* y el *averroísmo latino,* movimiento desidente este último que, a impulsos de motivos frecuentemente extrafilosóficos, lucha por la hegemonía secular de la cultura. Paralelamente al franciscanismo se promueve en Oxford la filosofía agustiniana y se impulsa el *tradicionalismo científico.* Finalmente, doblando la cumbre del siglo XIII, surgen aún dos poderosas corrientes doctrinales que, aunque vinculadas al fran-

ciscanismo y, mediante él, a la tradición, constituyen dos síntesis originales: el *lulismo* y el *escotismo*. No pertenecen propiamente al siglo XIII, porque, cuando aparecen, hállanse ya constituídos los movimientos filosóficos dominantes y con ellos o contra ellos se constituirán los nuevos. Pero no pertenecen tampoco al siglo XIV, siglo de decadencia filosófica, aunque lo anuncien y anticipen bajo muchos aspectos.

3. LA FILOSOFÍA Y SU CONCEPTO.—Queremos caracterizar brevemente esas cinco corrientes del siglo de esplendor de la Escolástica. Con este mismo empeño se hizo famosa una controversia habida entre Pedro Mandonet y Mauricio de Wulf, beneméritos historiadores de la filosofía medieval. En ella terció G. M. Manser, poniendo muchas cosas en su lugar. Aquí preferimos hacer la caracterización de las cinco direcciones sobre el único criterio de su respectiva concepción de la filosofía. Las diferencias esenciales entre ellas se podrán apreciar en los cuadros siguientes al hacer la historia de las mismas.

Ya tenemos dicho que la filosofía en la Edad Media se entiende y realiza en conexión con la teología. El siglo XIII no constituye excepción. Pesa ya sobre él la doble tradición filosófica, cristiana y arábiga, de lo que hemos llamado período de formación de la Escolástica. Por la tradición cristiana hállanse presentes San Agustín y Platón con algunas sugerencias aristotélicas. Por la tradición arábiga hállase presente Aristóteles con numerosas injerencias neoplatónicas. Para la concepción de la filosofía en el siglo XIII tienen capital importancia el anselmiano *credo ut intelligan,* expresivo de la teologización de la filosofía, y la doctrina de Averroes sobre la subordinación de la teología a la filosofía.

Teología y filosofía es lo que el siglo XIII va a poner en relación. El franciscanismo primitivo, uniéndolas; el tomismo, armonizándolas; el averroísmo latino, contraponiéndolas; el tradicionalismo científico, teologizando la filosofía; el lulismo, racionalizándolas, y el escotismo, separándolas. Veámoslo:

El franciscanismo ha expresado por boca de San Buenaventura la teórica distinción entre filosofía y teología, pero ha defendido, al mismo tiempo, la imposibilidad de una práctica independencia. De lo contrario, la filosofía no puede alcanzar sus objetivos finales de conquista de la verdad y se hunde en el error. En su aspiración a la sabiduría descubrieron los filósofos las nueve ciencias —gramática, lógica, retórica; física, matemática, metafísica; monástica, económica, política—, pertenecientes a la tercera iluminación con que Dios ha gratificado la naturaleza humana; pero, descubiertas, las prostituyeron y cayeron en el error por haber carecido del auxilio de la fe. Sólo en posesión de ella podemos descubrir los tesoros de la Verdad, a cuyos resplandores se nos revela la verdad de todas las cosas y se patentiza el camino para la práctica de las virtudes.

El tomismo estudia las relaciones entre filosofía y teología sobre el modelo de las relaciones entre la razón y la fe. Razón y fe, por de pronto, son *distintas* cuanto al *origen* —todo conocimiento racional trae su origen de la *abstracción,* y todo conocimiento de fe, de la iluminación divina—, cuanto a los *actos* respectivos —el entender se explica por el simple juego causal del sujeto y el objeto, mientras que el creer es un acto del entendimiento que asiente a la verdad divina bajo el imperio de la voluntad movida por Dios mediante la gracia —y cuanto a los *objetos*— la intelección versa sobre lo que aparece y la razón formal del asentimiento es la evidencia, mientras que la fe versa sobre lo encubierto y el motivo del asentimiento es la autoridad divina—. Pero la distinción nada tiene que ver con la *contraposición,* ni siquiera con la *separación* o escisión entre ambas formas de conocimiento. Santo Tomás pone de relieve la armonía entre la razón y la fe por la convergencia de ambas en la verdad que, de parte de Dios, es una misma, y por su confluencia en la unidad del sujeto, pues creer y entender son actos del mismo entendimiento. De lo cual puede fácilmente concluir Santo Tomás la armonía de filosofía y teología sobre la base de su recíproca distinción y autonomía. La filosofía tomista es doblemente natural: sus objetos comprenden el ámbito entero de la naturaleza y su facultad cognoscitiva es el entendimiento procediendo por sus solas fuerzas naturales. Todo lo cual no obsta para que la filosofía, en su potencialidad respecto de la teología, se subordine a ella.

El averroísmo latino comienza por establecer una clara separación entre filosofía y teología, que, poco a poco, se convierte en radical contraposición. La teología debe abandonarse a la fe y dirigir su especulación a la revelación contenida en las *Sagradas Escrituras.* La filosofía debe ser colocada en el plano de la razón y llevar sus indagaciones sobre las doctrinas de los filósofos, teniendo a Aristóteles por indiscutible autoridad.

Para el tradicionalismo científico, según baconiana expresión, la filosofía tiene como ámbito propio la revelación general, y como fundamento, la divina iluminación natural. Ella debe informar a la ciencia, situada por debajo, y ser informada por la teología, que corona todo el saber.

En el lulismo, la filosofía es inseparable de la empresa medieval de salvación universal. La filosofía, empleando razones necesarias, debe convertir y salvar a todos los hombres. El «Arte» de Lulio debe ser realizado por la filosofía, que de esta manera se pone al servicio del descubrimiento de la verdad, de la conversión y de la salvación de todos los infieles.

El escotismo no puede conformarse con ninguna de las posiciones anteriores. La separación entre filosofía y teología debe ser total. La agustiniana identificación es un peligro para la filosofía; la tomista armonía atenta contra la teología, a la que pone en riesgo de racionalizarse. Para Escoto, la filosofía debe ser obra exclusiva de la razón; la teología sólo puede versar sobre lo revelado, nunca objeto de demostración.

Los fundamentos doctrinales de tales posiciones, así como las consecuencias para la realización filosófica, se verán en los cuadros que siguen.

EL FRANCISCANISMO (SIGLO XIII)	La corriente franciscana.	
	Alejandro de Hales	Vida y obras. La tradición agustiniana. Doctrina.
	San Buenaventura.	Vida y obras. El mundo, huella de Dios. El alma, imagen de Dios. La unión mística.

EL FRANCISCANISMO:

1. LA CORRIENTE FRANCISCANA.—La corriente franciscana o agustiniano-franciscana, o simplemente agustiniana, es iniciada por Alejandro de Hales (1180-1245) al ingresar en la Orden de San Francisco siendo ya maestro de la Universidad de París. La Orden de San Francisco parecía relegar, por imperativo del ejemplo del Serafín de Asís, su Fundador, los estudios a segundo plano. Pero Alejandro de Hales estableció entre los franciscanos el estudio de la teología y de las ciencias profanas. La corriente continúa con *Guillermo de Melitón* y *Juan de Rochela* (1200-1245) y se constituye definitivamente con *San Buenaventura* (1221-1274). De San Buenaventura arranca toda una pléyade de pensadores, en su mayoría franciscanos, que exponen la doctrina del maestro y la defienden contra la irrupción desbordante del tomismo. Deben recordarse *Mateo de Aquasparta* (1235-1302), *Juan Peckham* (1240-1292), *Pedro Juan Olivi* (1247-1298), *Rogelio Marston* y *Ricardo Mediavilla.* Aunque menos relacionado con San Buenaventura, citamos aquí a *Enrique de Gante* (m. 1293), pensador profundo, que bien puede considerarse como el puente que enlaza al Doctor Seráfico con Duns Escoto.

2. ALEJANDRO DE HALES.—a) *Vida y obras.*—La mayor gloria de *Alejandro de Hales* consiste en haber sido el forjador de su gran discípulo San Buenaventura. Su obra principal es la *Summa Theologiae,* el primer gran ejemplar de las *Summae.*

b) *La tradición agustiniana.*—Alejandro de Hales se halla inmerso en la corriente platónico-agustiniana, que había llegado a hacerse tradicional durante el período de formación de la Escolástica y cuyos peldaños fundamentales habían sido Escoto Erígena, San Anselmo y Abelardo. De este último tomó el método del pro y el contra *—sic et non—.* A pesar de que Alejandro de Hales intenta unir las doctrinas de la tradición agustiniana con algunas otras de Aristóteles, permanecerá siempre en constante adhesión al agustinismo, inaugurando la llamada filosofía franciscana.

c) *Doctrina.*—El intento de acercamiento del agustinismo a Aristóteles que se propuso el Halense se manifiesta especialmente en su teoría del conocimiento, especie de fusión de la teoría de la abstracción con la de la iluminación. Entre sus doctrinas han de destacarse la de la universalidad de la materia y la pluralidad de las formas sustanciales, que aceptará San Buenaventura y toda la escuela franciscana.

3. SAN BUENAVENTURA.—a) *Vida y obras.*—San Buenaventura, llamado *Juan de Fidanza* y conocido también con el nombre de *Doctor Seráfico,* nació en Bagnorea (Italia) e ingresó a los dieciséis años en la Orden de San Francisco. Estudió en París bajo la dirección de Alejandro de Hales. Profesó en esta Universidad, sucediendo a su maestro, la cátedra destinada a los franciscanos. En 1255 deja la Universidad de París, debido a la campaña emprendida para que se prohibiera a las Ordenes mendicantes el ejercicio de la enseñanza. No obstante, el Papa le confirmó, juntamente con Santo Tomás, en la cátedra en 1256. Pero no recibió el grado de maestro hasta el año siguiente, en que había sido nombrado general de la Orden y en que había de dejar ya definitivamente la enseñanza. Las obras principales de San Buenaventura son: *Commentarii in quatour libros Sentenciarum Petri Lombardi, Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad Theologiam.*

b) *El mundo, huella de Dios.*—San Buenaventura es el gran creador de la filosofía franciscana. Poco amigo de innovaciones, representa en el siglo XIII el espíritu de genuina tradición agustiniana y mística. Para él la filosofía es un itinerario de la mente hacia Dios. Este itinerario comprende tres etapas: el mundo, como huella; el alma, como imagen, y la contemplación mística, como conocimiento y unión con Dios.

El mundo es considerado por San Buenaventura como un inmenso vestigio de Dios. Partiendo, pues, de lo sensible, se demuestra la existencia de Dios. Dios se halla presente en todas las cosas; el hombre de corazón limpio puede descubrir en cada vestigio la presencia de su Creador; «el esplendor de las cosas nos lo revela si no estamos ciegos». San Buenaventura, empero, no elabora propiamente ninguna prueba de la existencia de Dios partiendo de las cosas sensibles. Una cosa queda, sin embargo, patente: el mundo ha sido creado por Dios. En lo que se refiere al origen temporal o eterno del mundo, el Doctor Seráfico se apega a la tradición y se vuelve contra Aristóteles. El mundo ha sido creado en el tiempo. De no ser así, se seguiría el absurdo de que el tiempo infinito transcurrido aumentase con los nuevos días que se suceden, y la contradicción de que no habiendo tenido término inicial hubiese podido llegar al término actual, pues habría necesitado infinita duración. Ningún ser creado tiene en sí mismo la razón de su existencia. Con esto se opone San Buenaventura al panteísmo y afirma la necesidad del Creador. Todas las sustancias creadas, incluso los ángeles y las almas, se componen de materia y de forma. La materia no es necesariamente corpórea; la de las almas, por ejemplo, es espiritual. Admite, pues, San Buenaventura la doctrina de la composición hilemórfica universal: todos los seres creados se componen de materia y forma. En el caso del hombre no se tratará de dos sustancias incompletas —cuerpo y alma—. El alma y el cuerpo son sustancias completas. El principio de individualización, por tanto, no puede estar en la materia sola. El alma, al unirse al cuerpo, está ya individuada. La individuación resultará, pues, de la unión de la materia y la forma. Esto tiene importantes consecuencias. Las dos principales hacen referencia a la supervivencia del alma y a la individualización de los ángeles. Si el alma es ya una sustancia completa, no hay dificultad ninguna en que sobreviva a la destrucción del cuerpo. Los ángeles, compuestos de materia y forma,

SAN BUENAVENTURA

se individualizarán dentro de una especie, y no será necesaria la tesis tomista de que cada uno constituye una especie.

También sienta el Doctor Seráfico la tesis de la *pluralidad de las formas*, en discorformidad con la doctrina de Aristóteles. Para el Estagirita, la forma es aquello por lo que un ser es lo que es, teniendo cada ser una forma sustancial única, que determina, acaba, completa y perfecciona la naturaleza de la sustancia. San Buenaventura se opone a esta doctrina, afirmando que si la forma completa al ser, se daría por supuesto que la criatura tendría un ser perfecto y acabado. Antes al contrario, la forma, al perfeccionar a la sustancia, no la completa, sino que la dispone para recibir una nueva perfección. Cada cuerpo tiene, por lo menos, dos formas: una, general, que es la forma de la luz, y otra peculiar de cada cuerpo. También tiene que plantearse San Buenaventura el problema de la producción de las formas. Es la última cuestión de su física, que se resuelve apelando a la teoría estoica de las *razones seminales* y en disconformidad con Aristóteles. En efecto, mientras éste resolvía la cuestión mediante la aplicación de su teoría de la potencia y el acto, de tal manera que la nueva forma nacerá del ser en potencia bajo el influjo eficiente de un ser ya en acto, para San Buenaventura el ser en potencia contiene ya en estado latente las formas —razones seminales— creadas por Dios desde el principio del mundo y que posteriormente no hacen sino desenvolverse y manifestarse.

c) *El alma, imagen de Dios.*—El segundo grado del itinerario de la mente hacia Dios es el conocimiento de nuestra alma. Mientras en las cosas del mundo no encontramos más que sombras o vestigios de Dios, por el conocimiento de nuestra alma hallamos una verdadera imagen de Dios. En este segundo grado adquieren todo el relieve, toda la importancia, las pruebas demostrativas de la existencia de Dios. Por esta *vía interioritatis* encontramos directamente a Dios, si de verdad descendemos hasta el fondo de nuestra alma. La unidad de nuestra alma reproduce la unidad de Dios; sus tres potencias —memoria, entendimiento y voluntad— reproducen a Dios. La existencia de Dios es evidente para nosotros *—per se nota quoad nos—* si la concupiscencia y la fantasía no velan la verdad. Si se necesitan pruebas *a posteriori* es porque las condiciones normales de nuestro conocimiento intelectual limitan el alcance de la evidencia *quoad nos.*

San Buenaventura propone y admite el llamado argumento ontológico que San Anselmo formulara por primera vez. Hasta pudiera decirse que en la doctrina del Doctor Seráfico adquiere el argumento ontológico todo su relieve. La modificación que introduce San Buenaventura en la formulación anselmiana del argumento consiste en derivar el conocimiento de Dios de su presencia en nosotros. Dios está absolutamente presente a nuestra alma y, por lo mismo, es cognoscible. Tan presente le está, que es más interior a nosotros que nosotros mismos. La idea que de él adquirimos no es una idea abstraída de las cosas sensibles, sino que es el mismo Dios presente ya en el alma. Siendo esto así, es claro que la idea de Dios implica su existencia real. Las razones que al argumento ontológico oponía Santo Tomás no parecen concluyentes a San Buenaventura.

Contrariamente a lo que cabría esperar, el Doctor Seráfico limita el alcance de nuestro conocimiento del ser de Dios. Tenemos idea clara y precisa de la existencia de Dios hasta el punto de que no podemos ignorar *que Dios es*, pero no tenemos un concepto claro y comprensivo de *lo qué Dios es.*

Como puede verse, San Buenaventura distingue dos modos de conocimiento: el que se refiere a los objetos del mundo sensible, verificado mediante los sentidos, y el que tiene por objeto el conocimiento del alma y de Dios, obtenido sin ayuda de los sentidos externos. Cuanto al conocimiento de las cosas corporales, está bajo la influencia de Aristóteles y de los árabes y en conformidad con Santo Tomás. Distingue entre el entendimiento agente y el intelecto posible. El intelecto agente es una facultad del alma, propia de cada hombre y no común a la especie. Por otra parte, el intelecto agente se limita a ayudar al intelecto posible a verificar la abstracción y extraer las formas inteligibles de los fantasmas, siendo propiamente el intelecto posible quien desempeña esta función y entrega al intelecto agente las especies elaboradas.

El conocimiento del alma, de Dios y hasta el de los primeros principios, se verifica de manera totalmente distinta. Aquí ya no se necesitan las especies sensibles; el conocimiento es directo y se lleva a cabo mediante una *luz interior.* San Buenaventura, en este plano, vuelve por los fueros del platonismo y del agustinismo.

No se conforma el Doctor Seráfico con admitir por separado estas dos formas de conocimiento —aristotélica y platónica—, contrapuestas y válidas cada una en su dominio, sino que intenta, como ya hiciera San Agustín, una síntesis superadora de ambas. El alma está situada entre las cosas y Dios. El hombre descubre la verdad de las cosas en sí mismo y en Dios. De la verdad de las cosas tenemos una evidencia relativa; de la verdad de Dios, una evidencia absoluta.

d) *La unión mística.*—San Buenaventura sobrepasa este segundo grado del itinerario hacia Dios para entrar en la vía mística y gustar las alegrías de la unión con Dios. Este tercer grado, que es una ascensión a Dios, es al mismo tiempo un mayor ahondamiento en nosotros mismos, hasta llegar al mismo corazón del alma, al ápice de la mente *—apex mentis—*, en donde con mayor realidad se halla presente la Divinidad. Así se verifica, en el momento del éxtasis, la unión con Dios. Pero en este momento, el pensamiento de San Buenaventura trasciende al dominio filosófico para entrar en el plano de la mística.

Con esta exposición esquemática del pensamiento de San Buenaventura puede apreciarse el loable esfuerzo de esta genial síntesis del agustinismo, que tendrá la virtud de mantener siempre alerta al tomismo —esa síntesis que se verifica simultáneamente— contra los peligros del ontologismo y las invasiones de la mística en el campo de la filosofía.

EL TOMISMO: SAN

EL TOMISMO (SIGLO XIII)	La corriente tomista.	Los predecesores. La labor preparatoria. La constitución. Los defensores. Continuadores.
	Triunfo del tomismo y su perenne repercusión.	
	San Alberto Magno ...	Vida y obras. Significación. Doctrina.

1. LA CORRIENTE TOMISTA.—La corriente aristotélico-escolástica o simplemente tomista es obra predominantemente dominicana. La Orden de Predicadores, fundada por Santo Domingo, se estableció en París en 1217. De ella surgieron inmediatamente importantes maestros que, aunque situados al margen del tomismo, merecen el nombre de predecesores hasta en el caso de no haber adherido a la integridad de la doctrina de Santo Tomás. La corriente, empero, se anuncia y prepara con la obra de Alberto Magno y se constituye con Santo Tomás. Vienen después los primeros tomistas, dominicos y no dominicos, defensores y continuadores de la nueva doctrina. Distinguimos, pues, en esta breve síntesis los siguientes elementos:

a) Son *predecesores*, entre otros, *Rolando de Cremona* (m. 1250), *Juan de San Egidio*, *Ricardo Fitsacre* (m. 1248), *Hugo de Santo Caro* (m. 1263), *Pedro de Tarantasia*, *Vicente de Bauvais* (m. 1264) y *Roberto Kilwarby* (m. 1279).

b) La *labor preparatoria* fue llevada a cabo por San Alberto Magno (1206-1280), uno de los filósofos mejor dotados de todo los tiempos. Estamos ante un hombre enciclopédico, cuyo propósito fundamental fue hacer inteligible a los latinos las disciplinas filosóficas y no filosóficas tratadas por Aristóteles. Este propósito lo llevó a cabo poniendo efectivamente, con amplias paráfrasis y extensos comentarios, la lógica, la física, la ética y la metafísica de Aristóteles, juntamente con los comentarios de los árabes, al alcance de los filósofos escolásticos.

c) La *constitución* de la nueva corriente filosófica es obra de *Santo Tomás de Aquino* (1225-1274), el más grande arquitecto del espíritu. Los materiales acumulados por Alberto Magno son, en manos de su discípulo Tomás de Aquino, piedras labradas que van a servir para la construcción de la síntesis de la teología cristiana y la filosofía aristotélica. Todo lo que por razón comprendemos y por la fe creemos tiene asiento, de hecho o de derecho, en esa síntesis filosófico-teológica del tomismo, síntesis no cerrada en sí misma, sino abierta para recoger en su seno las nuevas formulaciones dogmáticas que se producen en el transcurso de la vida de la Iglesia y las verdades nuevas que la razón humana vaya conquistando con el acontecer de los tiempos.

d) Entre los *defensores* de la primera hora del tomismo deben ser citados *Tolomeo de Luca*, *Bernardo de Alvernia*, *Gil de Lessines*, *Humberto de Prulliaco* (m. 1298), *Pedro de Alvernia* (m. 1305) y *Godofredo de las Fuentes* (de *Fontibus*, m. 1306).

e) Aceptan y *continúan* el tomismo otros importantes autores. Queremos destacar aquí entre los Eremitas de San Agustín a *Egidio Romano* (1247-1316) y sus discípulos *Jacobo de Viterbo* (m. 1308), *Agustín Triunfo* (m. 1328) y *Tomás de Estrasburgo* (m. 1357).

2. TRIUNFO DEL TOMISMO Y SU PERENNE REPERCUSIÓN. Es natural que el triunfo del tomismo no se realizase sino tras vencer fuertes oposiciones. Las autoridades eclesiásticas estaban seriamente alarmadas por el peligro que representaba Aristóteles en manos de los averroístas latinos. Por ello, y debido también al apego que sentían a la letra de la tradición agustiniana, el obispo de París, Esteban Tempier, y los arzobispos de Canterbury, Roberto Kilwardby y Juan Peckham, condenaron, sucesivamente, con teorías averroístas, algunas proposiciones tomistas. A estas condenaciones parciales, de orden eclesiástico, se agregaron numerosas impugnaciones científicas de conjunto. Entre estos filósofos destacan *Enrique de Gante* (m. 1293), *Mateo de Aquasparta* (m. 1302), *Guillermo de Ware* y *Guillermo de la Mare* (m. 1298), que escribió el *Correctorium fratris Thomae*, en donde censura hasta ciento diecisiete sentencias sacadas de las obras del Aquitanense, y que constituyó durante mucho tiempo la común referencia para las impugnaciones franciscanas del tomismo. Todo fue en vano. De la misma Orden dominicana surgieron apologías sin cuento. Pero el triunfo del tomismo, salvando a Aristóteles de la interpretación heterodoxa del averroísmo latino, se produjo por la fuerza inmanente de su propio rigor y exactitud. Es verdad que el tomismo recuerda en muchos puntos al aristotelismo. Mas Santo Tomás, como todo filósofo clásico, sólo tomó de Aristóteles y de todos los sistemas del pasado lo que en ellos había de verdad. El tomismo no es una filosofía dependiente de ningún filósofo anterior, ni siquiera de la época en que fue pensada. Este es el carácter más genuino de la verdad: ser absoluta, universal y no dependiente del tiempo y del espacio. El tomismo sólo depende de sí mismo; es una síntesis esencialmente irreductible a cualquier filosofía de propiedad. El culto que Santo Tomás rendía a la verdad hizo posible que se apartase igualmente de aquellas doctrinas tradicionales que consideraba inválidas y de las exageraciones del averroísmo latino, y constituyese esa síntesis original y originaria en la que halla integración cuanto de verdad encontró y descubrió.

Pero esto hace, al mismo tiempo, que el tomismo no sea una filosofía dependiente de su época. No está asentado en supuestos tempo-espaciales que lo anulen al cambiar con el correr de la historia. No depende tampoco de su creador. Por eso lo vemos sobrevivir a través de los tiempos y vigente en todos los lugares, resurgiendo, cual nuevo fénix, de las cenizas a que creyeron reducirlo todas las filosofías que, implantadas en una situación concreta, realizan esfuerzos sobrehumanos por anularlo y reemplazarlo.

El secreto de este éxito sin igual reside en ser un sistema bien fundado y perennemente abierto para

ALBERTO MAGNO

asimilar cuantas nuevas verdades vaya descubriendo el esfuerzo generoso de los nuevos filósofos. No se crea, sin embargo, que, cuando hablamos de tomismo, nos estamos refiriendo a la concreta formulación que Santo Tomás le diera. Otros pensadores de primera magnitud han contribuido a la depuración del sistema, expulsando de él lo que, por depender de una época, murió con ella, y profundizando en las soluciones, ampliándolas a dominios inéditos.

3. San Alberto Magno.—a) *Vida y obras.—Alberto de Bollstädt* (1206-1280), de Colonia, o Magno, ingresó en la Orden de Predicadores; enseñó en Colonia, Friburgo, Ratisbona, Estrasburgo y París; fue maestro de Tomás de Aquino. Nombrado obispo de Ratisbona, renunció a su sede para consagrarse a diversas legaciones en servicio de la Iglesia y a la enseñanza, que continuó nuevamente en Colonia. Su gran facilidad para el estudio de las más variadas disciplinas y los profundos conocimientos que en todas ellas llegó a poseer le merecieron el título de *Doctor Universal.*

Las obras de San Alberto, muy numerosas y extensas, son comentarios y paráfrasis de casi todos los libros aristotélicos. Tiene también tratados más originales de filosofía y de teología, en los que agrega a la erudición aristotélica muchos comentarios sobre los Padres, los árabes y los judíos. Destacamos: *Summa de creaturis, In IV libros Sententiarum* y *Summa Theologica.*

b) *Significación de su obra.*—La labor de Alberto Magno, en orden a la construcción de la síntesis teológico-filosófica a la que nos hemos referido, va marcada con el signo de la preparación. Alberto Magno es un hombre enciclopédico. Ya dijimos que su propósito era hacer inteligibles a los latinos todas las disciplinas filosóficas y no filosóficas tratadas por Aristóteles. Esta intención no se quedó en mero propósito, sino que emprende la tarea, realizando amplias paráfrasis y extensos comentarios a casi todos los libros de Aristóteles, así como al seudo Dionisio y a varios filósofos árabes, cuyas doctrinas pone al alcance de los filósofos escolásticos. La libertad en la investigación, característica de los mejores siglos de la cultura, hace que Alberto Magno considere como patrimonio común la verdad de las doctrinas que comenta, y no como propiedad individual de los filósofos parafraseados. Ello determina que la obra del Doctor Universal trascienda el género del comentario y de la paráfrasis para convertirse en una exposición, en la que es difícil separar la doctrina debida a los autores que trata de la aportación original que él añade. Por eso también rellena con cuestiones enteras aquellas lagunas que advierte en los textos aristotélicos, exponiendo, no solamente lo que Aristóteles dijo, sino también lo que podría haber dicho. No es de extrañar, pues, que Alberto Magno fuese considerado en su tiempo como un autor original y profundo, y no como mero comentador. Sobre este punto fue tanta su fama, que hasta el propio Rogerio Bacon, con envidia no contenida, llega a decir que ni el mismo Cristo ha tenido tanto éxito, pues su doctrina fue por muchos reprobada, mientras que la autoridad de fray Alberto no tiene límites. Alberto Magno, en efecto, es uno de los filósofos mejor dotados. Con todo esto, repetimos, su obra es, ante todo, preparatoria; acumula los materiales que, en manos de Santo Tomás, genial arquitecto de la cultura, habían de servir como piedras labradas para la construcción de esa gran catedral que es la *Summa.*

c) *Doctrina.*—Sin pretender exponer todas las doctrinas que en su inmensa obra trata el Doctor Universal, ya que hemos de verlas mejor sistematizadas por su discípulo Santo Tomás, sí hemos de indicar aquello que de más característico puede serle, sin duda, atribuido.

Lo primero que conviene señalar es la distinción que supo hacer entre la filosofía y la teología, entre la razón y la fe. Teología y filosofía tienen sus dominios propios. La revelación es la fuente de la teología; la razón es la fuente de la filosofía. Y si hemos de apelar a la autoridad, creemos a San Agustín y a los Padres, tratándose de la fe y de la moral; pero daremos crédito a Aristóteles y a los filósofos en lo concerniente a la física.

No podemos comprometer el contenido de la revelación en una prueba racional. Mientras Escoto Erígena, San Anselmo y hasta San Buenaventura, por ejemplo, representaban el dogma de la Trinidad como requerido por la propia razón humana, para San Alberto, ni el examen del alma, ni el de las cosas sensibles nos proporciona vestigio alguno de la Trinidad de Personas. El conocimiento que tenemos de la Trinidad sólo puede sernos dado por la revelación. Igual pudiera decirse de los demás dogmas, objeto exclusivo de la teología. La especulación filosófica queda por esto mismo reducida al dominio de la naturaleza y a los límites de la razón. Examínese a la luz de estas afirmaciones los motes de oscurantista que se han aplicado a Alberto Magno, y véase si no es más bien un libertador del pensamiento, en el genuino sentido del vocablo.

San Alberto admite la doctrina del conocimiento de Aristóteles. Todos los conocimientos humanos se fundan en la experiencia. Tratándose de las cosas de la física, sólo el experimento tiene validez y fuerza demostrativa. Mas el conocimiento humano no acaba con la experiencia. El intelecto elabora, mediante la abstracción y a base de la experiencia, el conocimiento intelectual. Defiende también la unidad del intelecto agente contra los averroístas, que entonces empezaban a surgir.

El mundo necesita principio, y ha de admitirse que procede de Dios; pero el comienzo temporal del mundo no puede demostrarse racionalmente, como tampoco su eternidad. Mas aún: la misma idea de creación le parece extrarracional y de competencia exclusiva de la teología.

La existencia de Dios no nos es inmediatamente evidente; debe y puede demostrarse. Todas las vías racionales que nos conduzcan a Dios serán *a posteriori;* así lo exige nuestro modo de conocer. Sin embargo, aunque el argumento ontológico no tiene fuerza probativa, ya que le falta el fundamento necesario en la experiencia, parece haberlo considerado concluyente.

EL TOMISMO:

SANTO TOMAS (SIGLO XIII)

- Vida y obras.
- Filosofía y teología
  - Distinción.
  - Armonía.
  - Subordinación.
- La filosofía y su división
  - La sabiduría natural.
  - Filosofía racional: lógica.
  - Filosofía real
    - Física.
    - Matemática.
    - Metafísica.
  - Filosofía moral
    - Monástica.
    - Económica.
    - Política.
- Teología natural / La creación / El conocimiento / La ética — *Vid.* cuadro siguiente.

1. VIDA Y OBAS.—Tomás de Aquino (1225-1274) nació en Roccasecca, cerca de Nápoles. Estudió de niño en el monasterio de Monte Casino. En 1239 estudió el *trivium* bajo la dirección de Pedro Martín, y el *cuadrivium* con Pedro de Hibernia. En 1244 toma en Nápoles el hábito de Santo Domingo. Poco tiempo después se pone en camino de París, en compañía de Juan el Teutónico, maestro general de la Orden. Sus hermanos, molestos por su entrada en religión, le obligan a volver a Roccasecca. Libre ya, en 1245 va a París, donde estudia teología bajo la dirección de Alberto Magno, hasta 1248, en que pasa a Colonia, siguiendo a su maestro. En 1252 vuelve a París, en cuya Facultad de Teología obtiene el grado de licenciado llegado el año 1256. Al año siguiente es recibido en el número de los maestros en teología, y sigue enseñando como tal hasta 1259, en que pasa a Italia, profesando en diversas ciudades como Agnani, Orvieto, Roma y Viterbo. Vuelve en 1269, por tercera vez, a París, donde permanece hasta 1272, año en que pasa a enseñar a Nápoles, hasta que en 1274, llamado por Gregorio X para asistir al segundo Concilio de Lyon, se pone en camino y, habiendo enfermado, muere, en Fossanuova, el 7 de marzo del mismo año.

La Iglesia, reconociendo la santidad de su vida y la verdad y profundidad de su doctrina, no tardó en canonizarle y en darle el título de *Doctor Angélico*.

Sus obras han sido clasificadas por M. Grabmann, según el índice que reproducimos, resumido:

A.—Obras filosóficas:

I.—Comentarios a Aristóteles.

1. A los Perehermeneias.
2. Al segundo libro de los Analíticos.
3. A los diez libros de la Etica.
4. A los doce libros de la Metafísica.
5. A los ocho libros de la Física.
6. A los tres libros sobre el alma.
7. Al libro sobre el sentido y la sensación.
8. Al libro sobre la memoria y el recuerdo.
9. A los libros 1-3 sobre el cielo y la tierra.
10. A los ocho libros sobre el origen y fin de las cosas naturales.
11. A la política.
12. A los dos primeros libros de Metereología.

II.—Comentario al *Liber de Causis*.

III.—Opúsculos filosóficos.

1. *De ocultis operationibus naturae.*
2. *De principiis naturae.*
3. *De mistione elementorum.*
4. *De motu cordis.*
5. *De ente et essentia.*
6. *De aeternitate mundi contra murmurantes.*
7. *De unitate intellectus contra averroístas.*
8. *De substantiis separatis.*

B. Obras de carácter teológico:

I. Exposición general de la teología.

1. Comentario a los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo.
2. *Compendium Theologiae ad Reginaldum.*
3. *Summa Theologica.*

II. Monografías.

1. *Quaestiones Quodlibetales.*
2. *Quaestiones Disputatae.* Las principales son:
   a) *De veritate.*
   b) *De potentia.*
   c) *De spiritualibus creaturis.*
   d) *De anima.*
   e) *De malo.*
   f) *De virtutibus cardinalibus.*

III. Opúsculos preferentemente dogmáticos. Sólo se indican los principales.

1. *In Dioysium, De divinis nominibus.*
2. *In Boethium, De Trinitate.*

IV. Obras apologéticas.

1. *Summa contra gentes.*
2. *De rationibus fidei contra sarracenos, graecos et armenos.*
3. *Contra errores graecorum.*

V.—Cuestiones prácticas de Teología, Derecho, Sociología y Política. Las principales son:

1. *De sortibus.*
2. *De emptione et venditione.*
3. *De regimine principum ad regem Cypri.*
4. *De regimine judeorum ad ducissam Brabantiae.*

VI.—Ascesis y vida religiosa. Sólo la principal:

1. *Expositio Symboli Apostolorum.*

SANTO TOMAS

VII.—Obras exegéticas. Entre otras:

1. Del libro de Job.
2. Del Cantar de los cantares.
3. *Catena aurea super IV Evangelia.*
4. Exposición de las Epístolas de San Pablo.

2. FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA.—Santo Tomás sistematiza muy netamente la distinción y relaciones entre filosofía y teología. La filosofía depende de la sola razón humana. La teología se funda en la revelación. Los principios que usa el filósofo derivan de la razón; la argumentación teológica saca los suyos de la revelación. Los dominios de una y otra ciencia son, pues, distintos.

La filosofía y la teología han de ser verdaderas. La razón, usada rectamente, tiene que conducirnos a la verdad. La revelación, que nos viene de Dios mismo, no puede ser engañosa. La verdad no contradice a la verdad. La contradicción entre filosofía y teología no puede darse. (La teoría de la *doble verdad* no tiene sentido.) Si una conclusión filosófica contradice al dogma, es evidente que el filósofo está en el error. El papel del filósofo, en este caso, es volver sobre sus mismos razonamientos, hasta descubrir el punto en que el error se produjo. Esto no significa que la verdad de la revelación sea criterio positivo para la certeza filosófica; es sólo la indicación de la falsedad de determinadas conclusiones. Pero tiene también un aspecto positivo, aunque no ya como criterio: proponer a la especulación filosófica ciertas cuestiones que, de por sí, no se hubieran probablemente planteado.

Así delimitadas y distinguidas, la teología y la filosofía tienen, sin embargo, algún dominio común. Dicho en terminología más técnica: la filosofía y la teología se distinguen por el objeto formal, pero su objeto material puede coincidir parcialmente. Hay verdades reveladas que pueden adquirirse por el solo uso de la razón natural. Ello no impide que siga manteniendo Santo Tomás la necesidad de la revelación; la razón es obvia: esas verdades sólo serían conocidas, de hecho, por muy pocos, tras muchos esfuerzos y con grandes peligros de error. En estas verdades de fe, que al mismo tiempo son objeto de demostración, al ignorante le bastará creer, pero el filósofo está obligado a demostrar. La filosofía tiene, pues, también a Dios por objeto. Y entonces habrá dos teologías: la teología sobrenatural y la teología natural, elaborada por las solas fuerzas de la razón.

3. LA FILOSOFÍA Y SU DIVISIÓN.—La filosofía es, para Santo Tomás, doblemente natural: sus objetos comprenden el ámbito entero de la naturaleza y su facultad cognoscitiva es el entendimiento, procediendo por sus solas fuerzas naturales. La palabra «naturaleza» se toma aquí en un sentido absoluto en cuanto opuesta únicamente a sobrenaturaleza, y la expresión «fuerzas naturales» se entienden en oposición a la luz superior de la revelación divina. El entendimiento por sus solas fuerzas naturales, moviéndose en el ámbito de la naturaleza, debe conocer los primeros principios, poseyendo la inteligencia de los mismos, y debe sacar de ellos conclusiones, adquiriendo la *ciencia* de las mismas. Por tanto, la filosofía es inteligencia de los principios y ciencia de las conclusiones; es decir, sabiduría natural en sentido estricto. Santo Tomás se ha cuidado de advertirnos que el nombre de sabiduría se ha cambiado en el de filosofía, y la palabra sabio, en el vocablo filósofo.

El filósofo, pues, «profesa la sabiduría, que es conocimiento de la verdad» y «suprema perfección de la razón», y, como tal, tiene por misión ordenar y conocer el orden. De aquí que el primer criterio para la división de la filosofía en sus ramas más generales lo tome el Doctor Angélico de la distinción de un cuádruple orden.

El primer orden está constituido por las cosas físicas, que se distribuyen en el ámbito de lo real. La razón lo encuentra delante de sí, lo contempla, pero no lo construye. Es el orden de las cosas naturales. La indagación de este orden pertenece a la *filosofía real*, en sentido amplio, que comprende también la metafísica.

El segundo orden es el que la razón humana efectúa en su propio acto, ordenando los conceptos y las palabras o voces significativas. Es el orden de los conceptos u orden racional o lógico. Su indagación pertenece a la *filosofía racional* o lógica.

El tercer orden es el producido por la razón en las operaciones de la voluntad. Es el orden del deber ser u orden moral. Su indagación pertenece a la *filosofía moral* o ética.

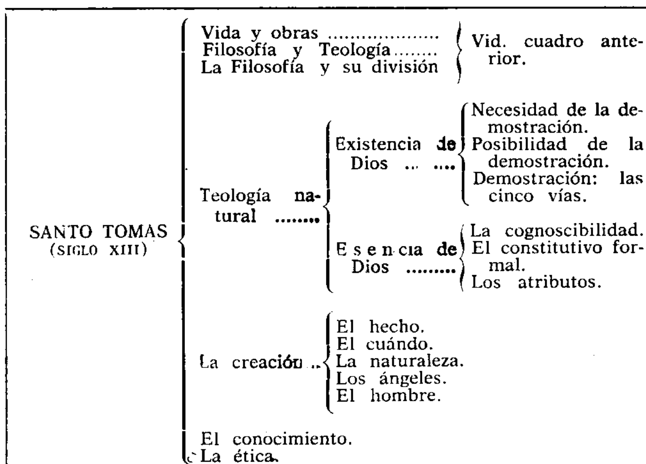
El cuarto orden es el producido por la razón en las cosas exteriores de las que ella misma es causa. Es el orden artificial, artístico o técnico, cuya indagación corresponde, en sentir de Santo Tomás, a las artes *mecánicas.*

La filosofía racional o *lógica* tiene por objeto el ente lógico o de razón. Ordena los actos de la razón, a fin de proceder con facilidad y sin error en las ciencias. Por ocuparse de la forma o modalidad de toda la filosofía y de cada una de las ciencias, debe colocársela a la cabeza de todas ellas.

La filosofía natural o real tiene por objeto la especulación del ente real. En seguimiento de Aristóteles, y sirviéndose del criterio de los tres grados de abstracción formal, distingue Santo Tomás, en este orden, tres ciencias: la *filosofía natural* propiamente dicha, la *matemática* y la *metafísica.*

La filosofía moral o *ética* se ocupa del ente moral. El sujeto de la filosofía moral es la operación humana ordenada al fin, o el hombre mismo en cuanto obra voluntariamente por un fin. Y como el hombre puede obrar de triple modo: individual, familiar o políticamente, la filosofía moral se divide en tres partes. La primera estudia las operaciones del hombre singular ordenadas al fin, y se llama *monástica.* La segunda estudia las operaciones de la sociedad doméstica, y se llama *económica.* La tercera estudia las operaciones de la sociedad civil, y se llama *política.*

EL TOMISMO: SANTO



3. Teología natural.—Santo Tomás concibe la teología como el coronamiento de la filosofía. Puede decirse que con él adquiere conciencia de sí misma, siendo elevada a un grado de desarrollo difícil de superar. En adelante, los teólogos tendrán que contar necesariamente con Santo Tomás. Lo primero que conocemos, y, por tanto, punto de partida de la metafísica ascendente, son las cosas sensibles. De ellas arrancará Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios.

Sobre la demostración de la existencia de Dios se plantean tres cuestiones. La prueba de Dios es *necesaria, posible* y *real.*

La demostración de Dios es necesaria, porque su existencia no es evidente para nosotros. Santo Tomás distingue entre proposiciones que son evidentes por sí y para nosotros —*per ser notae quoad se et quoad nos*— y proposiciones que son evidentes en sí mismas, pero no para nosotros —*per se notae quoad se sed non quad nos*—. Estas últimas son aquellas proposiciones cuyo predicado está incluido en el sujeto, pero cuyo sujeto nos es desconocido en su esencia. La proposición *Dios existe* es una proposición de este género; el predicado está incluido en el sujeto (Dios es su existencia); pero nosotros no sabemos lo que es. Luego necesitamos demostrarlo por aquellas cosas que, aunque sean menos evidentes en sí, son, sin embargo, más conocidas por nosotros. En estas afirmaciones de Santo Tomás hay implícitas algunas aserciones metafísicas que desarrollará en otros lugares de sus obras. Hay, igualmente, dos consecuencias muy importantes: la primera, que la demostración de Dios será *a posteriori,* y no *a priori;* la segunda, que nuestro conocimiento de Dios será analógico. Santo Tomás, en efecto, rechaza el argumento ontológico de San Anselmo. Es verdad que no impugna la teoría anselmiana directamente en cuanto argumento demostrativo. Se opone más bien a una consecuencia implícita en el argumento, a saber: que la existencia de Dios es evidente para nosotros. Pero la crítica que Santo Tomás hace anula el argumento anselmiano en cuanto ontológico y en cuanto argumento. Se ha dicho muchas veces que el vicio radical que invalida el argumento ontológico es el tránsito ilegítimo que en él se hace del orden ideal al orden real. Esta ilegitimidad la denunció con todo rigor el Doctor Angélico, dando al mismo tiempo la razón de ella: *eodem modo necesse est poni rem et nominis rationem.*

Contra el agnosticismo, defiende Santo Tomás la posibilidad de la demostración de Dios. Para ello bastará con ir del efecto a la causa propia.

Santo Tomás utiliza cinco vías para demostrar la existencia de Dios. En todas ellas parte de las cosas sensibles, hace uso de un principio metafísico noético exacto —el principio de casualidad eficiente— y concluye en Dios. Propiamente, pueden distinguirse en cada vía tomista cuatro elementos: un punto de partida, que es siempre un hecho evidente: el principio de causalidad eficiente (este hecho es causado); imposibilidad de una serie infinita de causas esencialmente subordinadas, y término final de la vía.

La primera vía parte de la existencia del movimiento —*ex parte motus*—; la segunda, de la subordinación de causas —*ex ratione causae efficientis*—; la tercera, de la contingencia de los seres —*ex possibile et necessario*—; la cuarta, de la gradación de las perfecciones trascendentales —*ex gradibus qui in rebus inveniuntur*—, y la quinta, de la ordenación a un fin —*ex gubernatione rerum*—. Sobre estos hechos, como punto de partida, afirma Santo Tomás una serie causal. El principio que inmediatamente los fecunda es el principio de causalidad eficiente, formulado de diversas maneras, según la vía de que se trate; todo lo que se mueve se mueve por otro (primera vía); un motor subordinado es movido por otro (segunda vía); el ser contingente es causado por un ser necesario (tercera vía); la perfección graduada es participada y, por ende, causada (cuarta vía); un ser ordenado a un fin es causado (quinta vía). A este primer principio agrega Santo Tomás la imposibilidad de que, en una subordinación actual y esencial de causas, se pueda proceder al infinito, y, por consiguiente, es necesario admitir la existencia de un primer motor inmóvil, de una causa incausada, de un ser necesario, de un ser infinito y de un supremo director, atributos que no pueden corresponder más que a Dios, al Ser mismo subsistente —*Ipsum Esse subsistens*—, término de la metafísica ascendente y comienzo de la metafísica descendente.

De Dios conocemos que existe, pero no podemos penetrar en su esencia. Con todo, pueden considerarse en Dios varios aspectos que, aunque no nos lleven a un conocimiento comprehensivo, nos dejan alcanzar algo de El abstractiva y analógicamente. Este conocimiento, por analogía, se opone al antropomorfismo, basado en la univocidad y al simbolismo teológico que se fundamenta en la equivocidad. El método para el conocimiento de Dios sigue una triple vía. Por la *vía de causalidad* atribuimos a Dios las perfecciones de las criaturas; por la *vía negativa* negamos de Dios todo cuanto, por ser imperfección, no podría pertenecerle; por la *vía de eminencia* elevamos al infinito las perfecciones atribuidas a Dios.

De esta manera llegamos a conocer que Dios es simplicísimo, perfecto, soberanamente bueno, infinito, inmutable, eterno, único, omnisciente, la misma Verdad, la misma Vida, por esencia Voluntad; que es libre, justo y misericordioso, providente, todopo-

deroso y feliz. No podemos entrar en el desarrollo de cada uno de estos atributos. Todos ellos fluyen del constitutivo formal de la naturaleza divina entendida a nuestro modo, del *Ipsum Esee subsistens* en que confluyen y acaban las cinco vías. Sólo en Dios, en efecto, la esencia y la existencia se identifican. De aquí nace también el principio de distinción entre Dios y el mundo.

4. La creación. — Al demostrar la existencia de Dios deja Santo Tomás establecido que es Creador del mundo. La creación —ajena, según se dice, a la mente de Aristóteles— es el paso de la nada al ser. Ha de entenderse como *creatio ex nihilo*. El universo ha sido creado por Dios. Esta relación de creación no ha de entenderse como una emanación del mundo del ser de Dios. Santo Tomás rechaza enérgicamente el panteísmo. La relación de la criatura al Creador es una relación trascendental, que no implica la relación de Dios a la criatura.

También se opone Santo Tomás a Averroes cuando éste afirma, siguiendo a Aristóteles, que el mundo es eterno. Pero, al mismo tiempo, se opone a San Buenaventura, que intentaba probar racionalmente el comienzo temporal del mundo. La tesis de Santo Tomás es en este punto intermedia. No puede demostrarse ni la eternidad del mundo ni su comienzo temporal. La pretendida demostración, o se basa en la cosa creada, o se funda en la voluntad creadora. Pero las definiciones de las cosas son intemporales y nada nos dicen sobre su existencia temporal o eterna. Si apelamos a la voluntad creadora de Dios, tampoco podemos concluir que necesariamente las haya querido con un comienzo temporal. La creación, pues, tanto puede ser *ab eterno* como temporal. Mas Dios nos ha revelado que el mundo comenzó en el tiempo, y debemos creerlo. Que el mundo comenzó es una verdad creible, pero no demostrable.

Santo Tomás entiende los seres naturales compuestos de potencia y acto, de materia y forma, de esencia y existencia. Se opone a la teoría de una materia universal sostenida por Avicebron y a la de la doble materia de la corriente agustiniana. Tampoco admite la teoría de la pluralidad de las formas: cada ser posee una sóla forma. La materia es cuanto fundamento de la cantidad es principio de individualización; la forma, principio de especificación. Los seres se especifican por su forma y se individuan por su materia.

La filosofía natural de Santo Tomás lleva implicados algunos problemas teológicos. Los ángeles, por ejemplo, ocupan el más alto grado de la creación y aventajan a todos los otros seres en perfección. Son espíritus y, no existiendo materia espiritual, no pueden componerse de materia y forma. Son, pues, formas puras. Mas, estando en la materia el principio de individuación, se sigue que no hay entre los ángeles distinción individual, sino únicamente específica. Cada ángel es una especie. La simplicidad angélica no es, sin embargo, absoluta. En el ángel hay composición de potencia y acto, de esencia y existencia.

El hombre está también compuesto de materia y forma, de cuerpo y alma. No es ni cuerpo solo, ni sola alma, sino un compuesto sustancial, hilemórfico, de dos cosustancias. No se trata, pues, de una unión accidental, sino esencial. El alma no es ni una para todos, ni triple para cada hombre: es simple, espiritual e inmortal. No preexiste al cuerpo, siendo creada por Dios.

5. El conocimiento.—El modo de conocer depende del modo de ser. La unión del cuerpo y el alma en la sustancia completa que es el hombre determina la actividad del conocimiento. Para Santo Tomás todos los conocimientos humanos comienzan con la experiencia. De acuerdo con Aristóteles, establece el principio de que nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido. Mas todo lo que se recibe se recibe según el modo de ser del que recibe; y como el hombre es una naturaleza intelectual, lo que recibe lo recibe entendiéndolo. Pero es preciso distinguir entre entendimiento agente y posible. El agente, propio de cada alma, elabora la especie impresa a base de los fantasmas proporcionados por la imaginación, mediante un proceso abstractivo. Esta especie impresa, al ser recibida por el entendimiento posible, deviene expresa. El intelecto humano tiene aún otra función, la *ratio*. La función abstractiva puede ser realizada por el entendimiento en tres grados; de aquí las tres clases de ciencias: física, matemática y metafísica. La doctrina tomista del conocimiento, pues, escapa a los errores exclusivistas del empirismo, racionalismo y fideísmo.

6. Etica.—La ética de Santo Tomás está anclada en la metafísica. Su exacta concepción de la persona determina los caracteres peculiares de la ética. También aquí se manifiestan las dotes de síntesis del Doctor Angélico.

Todo agente obra necesariamente por un fin. Los seres desprovistos de conocimiento tienden al fin como movidos por otro. Pero el hombre, porque tiene dominio de sus actos en virtud del libre albedrío y conoce la razón del fin, tiende al fin por sí mismo. De las acciones hechas por el hombre son propiamente humanas aquellas que verifica en cuanto hombre. De esta manera el objeto de la voluntad libre es el fin, el bien en cuanto tal. Si el hombre tiende a bienes concretos y particulares, lo hace, dice Santo Tomás, en razón del bien en sí mismo, del que participan todos ellos. Todo lo que quiere el hombre, insiste, lo quiere por el último fin. Este último fin es único y, además, el mismo para todos los hombres. La posesión del bien constituye la felicidad; por eso todo hombre la apetece. La felicidad del hombre no consiste en las riquezas, ni en los honores, ni en la fama, ni en el poder, ni en los bienes del cuerpo, ni en los placeres; la felicidad es algo del alma, pero aquello en que consiste es algo fuera del alma. Así, pues, la felicidad es una operación que pertenece esencialmente al alma, y antecedente y consiguientemente, al cuerpo. Quedaría el problema de saber si la felicidad es operación del entendimiento o de la voluntad; Santo Tomás lo resuelve distinguiendo entre la esencia de la felicidad, que pertenece al entendimiento, y el placer adjunto, que corresponde a la voluntad. Por eso afirma, con San Agustín, que la felicidad es gozo de la verdad.

A. EL AVERROISMO LATINO	El movimiento averroísta del siglo XIII. Siger de Brabante y sus principales doctrinas.
y	
B. LA TRADICION CIENTIFICA (SIGLO XIII)	Los primeros maestros de Oxford. Roberto Grosseteste. Rogerio Bacon.

A. EL AVERROÍSMO LATINO.

1. *El movimiento averroísta.*—Mientras el tomismo asimilaba la filosofía de Aristóteles, otros pensadores del siglo XIII caían en el servilismo de los textos aristotélicos suministrados por los filósofos árabes. Esta nueva corriente está representada por los maestros de la Facultad de Artes de la Universidad de París, que enseñaban física y dialéctica. *Boecio de Dacia* (m. 1284), *Bernier de Nivelles, Juan de Janduno* (m. 1328) y, sobre todo, *Siger de Brabante,* son los representantes del movimiento. Las fuentes que utilizaron estos latinos para el conocimiento de Aristóteles eran los *comentarios* de Averroes. De aquí que el movimiento se llame *averroísmo latino.* Santo Tomás les atacó duramente y la Iglesia les condenó repetidas veces; pero, aunque el movimiento averroísta fuese aniquilado en París, no desapareció enteramente y vino a refugiarse, ya en el siglo XIV, en la Universidad de Padua, con *Pedro de Abano* (1250-1315), desarrollándose en el siglo XV con *Urbano Bononiense* (m. 1405), *Pablo Véneto* (m. 1429), *Cayetano Thyneo* (m. 1465) y *Nicolás Vermás* (m. 1500).

2. *Siger de Brabante.*—*Siger de Brabante* (1235-1282) es el jefe del averroísmo latino. Sus doctrinas son con frecuencia inseguras y hasta equívocas. De aquí que, en el estado actual de las investigaciones históricas, se pueda decir poco del averroísmo latino. Dos cosas hay, sin embargo, seguras para Siger. Lo que dice Averroes, comentando a Aristóteles, es la filosofía misma, la verdad obtenida por la razón. Existe además una verdad absoluta, que nos ha sido dada, por revelación. Ambos tipos de verdad están bien fundados. Si entre ellas se diera contradicción, lo prudente para el filósofo creyente es aceptar ambas. Una cosa, pues, puede ser verdadera para la teología y ser falsa para la filosofía. Tal es la llamada teoría de la *doble verdad.* Mas, dada la imposibilidad de escindir al hombre en teólogo que cree y filósofo que razona, ¿qué hacer ante dos conclusiones contradictorias? Averroes colocaba la razón sobre la fe: si entre la filosofía y el texto revelado hay contradicción, es a la razón natural a quien compete interpretar el texto acomodando su sentido a la conclusión filosófica. Se produce, pues, en Averroes una *racionalización* del texto revelado. La teoría de la *doble verdad* no existe en el comentador árabe. Siger de Brabante, por el contrario, reconoce la superioridad de la verdad revelada sobre la filosofía, pero mantiene vigente también ésta. Cuando el conflicto se dé, habrá, pues, que elegir entre una u otra verdad. Siger elige siempre, aunque tal vez por la prudencia impuesta por su condición de clérigo, la verdad de la fe.

Otras muchas teorías de Siger de Brabante podemos colegir de las condenaciones de que fue objeto. Defendía que el mundo es eterno y que procede de Dios por necesidad natural. Negaba, en consecuencia, la *creatio ex nihilo* y la contingencia de las cosas naturales. Afirmaba la unidad específica del entendimiento agente, unido al cuerpo por su operación únicamente. Consecuencia de ello es la negación de la libertad, de la inmortalidad personal, de la recompensa o el castigo personales en la otra vida, de la unión sustancial del cuerpo y el alma en el hombre. Tampoco admitía que Dios poseyese conocimiento de las cosas singulares y, por tanto, tenía que negar la providencia divina. Otra doctrina que debe también ser registrada es aquella que ponía en los astros una influencia decisiva y determinante del ser y del obrar de los hombres. Todos los procesos históricos y los movimientos que se realizan en la tierra son simple resultado de los cambios producidos en las constelaciones del cielo. El mismo cristianismo no debe ser entendido de otra manera.

Estas doctrinas de Siger fueron condenadas por Esteban Tempier, obispo de París. Contra ellas polemizó con gran profundidad y rigor lógico Santo Tomás de Aquino. Lo mismo hicieron los filósofos franciscanos. El siglo XIII advirtió claramente el carácter esencialmente anticristiano del averroísmo latino.

B. LA TRADICIÓN CIENTÍFICA.

1. *Los primeros maestros de Oxford.*—Mientras en la Universidad de París se producía la revolución aristotélica y triunfaba plenamente el tomismo, se desarrollaba en Oxford la filosofía platónico-agustiniana, que no enlaza enteramente con la doctrina de San Buenaventura, sino que restablece más bien el espíritu de la Escuela de Chartres y se dedica al cultivo de las ciencias experimentales.

Los primeros maestros de Oxford son *Alejandro Neckahm, Miguel Escoto, Alfredo de Sereshal;* pero merecen especial mención *Roberto Grosseteste* y *Rogerio Bacon.* Inclúyase también en esta nueva corriente a *Witelo,* a *Enrique Bate de Malinas* y al *Maestro Dietrich.* Sólo de Grosseteste y de Bacon nos ocuparemos a continuación.

2. *Roberto Grosseteste.* — *Grosseteste* (1175-1253), obispo de Lincoln (Inglaterra), escribió numerosos tratados de óptica, acústica y astronomía, además de otros de más clara significación filosófica.

Su doctrina está claramente formulada en la obra *De luce seu de inchoatione formarum.* Tres cosas interesa considerar en la filosofía de Grosseteste: la teoría física del universo, la teoría metafísica del mundo y la síntesis de ambas teorías.

Arranca de su estudio de la luz. La luz es una sustancia intermedia entre lo corpóreo y lo incorpóreo; se engendra a sí misma y se difunde esférica e instantáneamente, hallándose presente en todo lugar. Por condensación y rarefacción da origen a todos los cuerpos. Las cosas todas resultan de la multiplicación de la luz. La luz es la primera forma cor-

Y LA TRADICION CIENTIFICA

poral, creada por Dios en la materia, viniendo a constituir con ella el Universo entero. La luz, pues, da origen al Universo al difundirse y rarificarse; llegado el extremo límite de rarefacción, queda constituido el firmamento, desde donde, a su vez, se refleja una luz hacia el punto de partida, engendrando las esferas celestes y las de los cuatro elementos.

Esta unidad de física y metafísica es reducida por Grosseteste a pura matemática. En este sentido, no es sólo un antecedente de Rogerio Bacon, sino también de Descartes.

3. *Rogerio Bacon.—Rogerio Bacon* (n. 1210-14 y murió después de 1292) nació en Ilchester, estudió en Oxford bajo la dirección de Grosseteste y en París con Alejandro de Hales. Vuelto a Oxford, enseñó en la Universidad hasta 1257. De regreso a París fue perseguido, como sospechoso de heterodoxia, por los mismos franciscanos, a cuya Orden pertenecía. Durante el pontificado de Clemente IV (1265-1268) gozó de libertad, siendo nuevamente perseguido y hasta reducido a prisión en 1278, con motivo de haber sido incluidas varias tesis suyas en la condenación hecha por E. Tempier. Fue libertado en 1292, desconociéndose la fecha de su muerte.

Sus obras principales son: *Opus majus, Opus minus, Opus tertium, Compendium studii theologiae.*

Rogerio Bacon es, desde luego, un escolástico, pero entiende la filosofía de modo radicalmente distinto a Santo Tomás. Es, al mismo tiempo, un investigador experimental que recoge las enseñanzas de su maestro Grosseteste y aplica la matemática a la física.

Como buen escolástico, se plantea el problema de las relaciones de la filosofía con la teología. Como San Buenaventura, intenta una reducción de todas las artes a la teología. Sólo hay una sabiduría, que procede de Dios, y que está contenida *totaliter* en la Sagrada Escritura. Su estudio corresponde propiamente a la teología. Todas las demás ciencias son como auxiliares y subordinadas de la teología.

En un principio, Dios se reveló a los hombres, que contemplaban la verdad como verdaderos filósofos. Pero más tarde, los hombres, a causa de sus pecados, se volvieron de espaldas a la filosofía, hasta que los griegos vuelven a ocuparse de ella. De esta manera presenta Bacon a los filósofos griegos como los sucesores de Adán, de los patriarcas y de Salomón. La filosofía no es otra cosa que la explicación de la Sabiduría divina: propiamente, teología. Si de verdad, pues, queremos filosofar y alcanzar la Sabiduría verdadera, hemos de estudiar las Escrituras, los filósofos antiguos e interpretar, por nuestra cuenta, la naturaleza. Bacon se hace cargo de la historia de la filosofía para continuar la *tradición*, al mismo tiempo que hace hincapié en el estudio *científico* de la naturaleza. De aquí que llamemos a esta peculiar posición filosófica con el nombre de la *tradición científica*. Bacón ve en todos sus contemporáneos falsos filósofos que se apartan de la tradición y no se ocupan de la ciencia. Siente gran desprecio por todos y los ataca duramente. Esto explica las persecuciones de que fue objeto.

Para Bacon el conocimiento procede de la autoridad, de la razón y de la experiencia. Cuando habla de la autoridad como fuente de saber se refiere a la autoridad de los verdaderos filósofos, de la tradición y, en último término, de Dios. La autoridad, fuera de esto, es superstición.

La autoridad, por sí sola, no basta; hemos de hacer uso del razonamiento si de verdad queremos construir ciencia. El modelo de ciencia racional es la matemática, a la que Bacon concede una extraordinaria importancia. Afirma que es imposible saber cosa alguna de este mundo sin conocer las matemáticas. Y ello por dos razones: primera, porque lo que acontece en la tierra se halla estrechamente relacionado con lo que acontece en los astros, y el estudio de la astronomía es inseparable de la matemática; segunda, porque los fenómenos naturales están regidos por leyes matemáticas.

La certeza racional, matemática, descansa, sin embargo, en la experiencia. Sólo cuando una verdad es obtenida por vía de experiencia, la certeza es absoluta. Podrá probarse, dice, con argumentos absolutamente concluyentes que el fuego quema, pero el espíritu no se adhiere enteramente a esta verdad hasta que mete la mano en él. La experiencia se presenta entonces como la fuente fundamental de la certeza. Pero la experiencia es de dos clases: interna y externa. La experiencia interna es espiritual y constituye una verdadera ciencia interior, cuyos grados más elevados entran en el reino de la mística. Está fundada en la iluminación divina. Consiste en una voz interior, a la que da el nombre de intelecto agente, que nos eleva a la ciencia más perfecta, que culminará en el arrebato místico.

La experiencia externa es la adquirida por los sentidos, está a la base de todos los conocimientos y da origen a la ciencia experimental. No es Rogerio Bacon, como se ha pretendido, el creador de la ciencia experimental, y menos el primer hombre que usase de experimentos para progresar en el saber. Pero es indudable que es uno de los hombres que más han contribuido al nacimiento de la ciencia moderna y, desde luego, en él aparece por primera vez el adjetivo experimental unido al sustantivo ciencia. La ciencia experimental supera a todas las demás por tres razones: primera, porque engendra certeza absoluta; segunda, porque sus demostraciones se extienden adonde no alcanzan las demás ciencias, y tercera, porque es autosuficiente y susceptible de resolverse en técnicas que asegurarán a quienes la posean el dominio del mundo. La ciencia, pues, para Rogerio Bacon, tiene un sentido pragmático: debe ponerse al servicio de la creación de técnicas materiales y de la explicación de las Sagradas Escrituras.

Con todo esto, Rogerio Bacon no hace progresar la ciencia experimental. Las cuestiones que trata se reducen a describir el nuevo método de investigación para las diversas ciencias. Tiene, sin embargo,, el mérito de haber impulsado la actividad científica, dando origen a una corriente que, prolongada a través de los siglos XIV y XV, enlazará con la filosofía y la ciencia natural modernas.

RAIMUNDO LULIO .... (SIGLOS XIII-XIV)
- Vida y personalidad.
- Obras.
- Lulismo, lulianos y lulistas.
- El concepto de filosofía.
- Ascenso y descenso del entendimiento.
- Otras doctrinas.
- Conclusión.

EL LULISMO:

1. VIDA Y PERSONALIDAD. — *Raimundo Lulio* (1235-1315) nació en Mallorca. Su padre había acompañado a Jaime I en la conquista de Mallorca. En su juventud, Raimundo llevó una vida desarreglada, muy en conformidad con las costumbres cortesanas de la época. A los treinta años se realiza su conversión: abandona su familia y su patria para dedicarse a la predicación de Cristo y a la conversión de los infieles. En esta empresa no escatimó esfuerzos: escribió numerosísimos libros, viajó por las más apartadas regiones, influyó en todas las cortes, hasta que murió en Bugía a causa de los malos tratos que le dieron los sarracenos. Perteneció a la Orden de San Francisco. Raimundo Lulio es una personalidad vigorosa. Principalísima figura de la escolástica española del siglo XIII, a él sólo se vincula la quinta corriente doctrinal de la época de apogeo de la escolástica que estamos historiando.

2. OBRAS.—Lulio escribió una multitud de obras. Entre ellas, cuyo catálogo ha sido establecido recientemente por los doctores Carreras y Artau, tienen mayor importancia filosófica las siguientes: *Libro de la contemplación* (escrito en latín y en catalán), *Ars Magna* (en realidad, son diversas las *Artes* escritas por Lulio, entre las que enumeramos: *Ars compendiosa inveniendo veritatem, Ars universalis, Ars demonstrativa, Ars inventiva veritatis, Ars generalis ultima*), *Liber principiorum philosophiae, Liber de quadratura et triangulatura circuli, Metaphysica nova e compendiosa, Liber de ente reali et de ratione, Libre de amic e amat, Blanquerna* (especie de novela filosófica), *Libro del ascenso y descenso del entendimiento.*

3. LULISMO, LULIANOS Y LULISTAS.—Es necesario distinguir el lulismo de Lulio del lulismo de los lulianos. En primer lugar, porque solamente aquél pertenece a la época de que aquí nos ocupamos. Sus mejores discípulos surgirán muy posteriormente, pasado, inclusive, el siglo XIV. En segundo término, porque Lulio «no tiene heredero universal, y a su muerte se cuartea todo el sistema. Sus discípulos y continuadores concentran casi exclusivamente la atención en ciertos aspectos doctrinales, que son propugnados y desenvueltos independientemente, sin que jamás vuelva a restablecerse la síntesis del pristino pensamiento luliano». Los doctores Tomás y Joaquín Carreras y Artau, que se expresan así, distinguen tres direcciones fundamentales en el desarrollo histórico del lulismo: la polémico-racionalista, la lógico-enciclopedista y la dirección mística. Insistimos, empero, en que no es éste el lugar apropiado para el estudio de los lulianos. También tenemos que prescindir aquí de los lulistas, mas no sin antes dejar constancia del fenómeno. Toda una serie de historiadores e investigadores contemporáneos, convencidos de la eficacia histórica del pensamiento de Lulio, se han ocupado en desentrañar el genuino pensamiento del gran mallorquín, revitalizándolo. Digna de encomio es la Escuela lulística de Mallorca, de la cual ha sido alma durante mucho tiempo Sureda Blanes.

4. EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA.—Aquellas tres direcciones en el desarrollo histórico del lulismo deben entenderse como la trifurcación de algo que originariamente se hallaba plenamente sintetizado en Raimundo Lulio, en quien conviven el polemista, el filósofo y el místico. Diríase mejor que Lulio sólo puede adherirse a una *filosofía* que tenga por asiento la *polémica* y por coronamiento la *mística.*

La idea misionera de salvación universal que subyacía a tantas empresas medievales vino a tomar cuerpo en Raimundo Lulio hasta presidir todos sus afanes e informar su vida entera. La salvación sólo puede procurarse con la posesión de Dios y el gozo amoroso de su extática presencia. Para los fieles cristianos, que han recibido los raudales de la gracia, basta la senda del amor. Para los infieles, que aún tienen que llegar a Dios, es necesario, como condición previa, conseguir la conversión. Sólo las «razones necesarias» pueden producir el milagro, descubriéndoles la verdad y convirtiéndoles a la fe. El fundamento en que descansa el pensamiento de Lulio es bien sencillo: Dios es Logos —razón— y nada resistirá a su fuerza de convencionamiento. Para acercarse a los infieles y entablar diálogo preconiza Lulio el amor que no se detenga ante la posibilidad del martirio fecundo. Después se les demostrarán todos los dogmas por aquellas «razones necesarias». Para ello se precisa un instrumento, un *Arte*, que hará del cristianismo una fuerza irresistible de convencimiento racional y de conversión a la fe. Tal será el *Arte general.* «El *Arte general luliano* es algo *sui generis,* que no puede ser encuadrado en los esquemas usuales de la lógica medieval o, mejor, peripatética. Cuando Ramón Lull concibió aquel libro único, que él creía fruto de inspiración divina, estaba convencido de que había de servir para «convertir hombres», no para convertir «proposiciones». Pero el Doctor Iluminado no tardó en convencerse de que un medio muy adecuado, ya que no el único, para convertir a los infieles era el ser diestro en el arte de convertir proposiciones, esto es, en el manejo fácil del silogismo. Lull presenta su *Arte general* como una panacea, a la vez del recto pensar y del vivir; como un arte total, en el cual están subsumidas las diversas artes particulares que contienen en germen la ciencia universal y sirve para resolver toda clase de cuestiones con una infalibilidad matemática *(infalibiliter);* un arte, en fin, que está al alcance de las gentes indoctas y puede ser aprendido con gran prontitud *(breviter).*

La realización de este arte señala, en sentir de Lulio, la competencia de la filosofía. De aquí que la filosofía sea, al mismo tiempo que un arte de encontrar la verdad, un arte de conversión y un arte de salvación. Volvemos a entroncar con las tres posibles direcciones del pensamiento luliano.

RAIMUNDO LULIO

Mucho han discutido los historiadores de la filosofía en general y de la lógica en particular sobre la significación, el fundamento y el alcance de la realización luliana del *Arte magna*, en la que se resumen todas las artes e instrumentos. No todo puede ser alabado en Lulio; pero tampoco puede ser objeto integral de vituperio. Cada día se reconoce con menor pesadumbre la eficacia histórica de la idea luliana de la filosofía como un instrumento demostrativo e inventivo de alcances universales. «No otra será en pleno siglo XVIII la idea leibniziana de la *Machina combinatoria sive analitica* y de la *Característica universal*, que debían servir, según Leibniz, de *Instrumentum algebraicum* para la reducción de todas las ecuaciones. Leibniz declara de modo explícito y repetido su fuente luliana. Tal es el origen de la lógica algorítmica contemporánea. Una y otras se inspiran en un principio de universal racionalización. La única diferencia entre ellos es que... la arquitectura lógica... es en Lulio instrumento de conversión y de salvación, mientras que en la mayoría de los modernos, decapitado el mundo de su corona divina, el instrumento lógico queda flotando en el aire, a riesgo de disolver la razón en la sinrazón, y es instrumento de dominio del mundo mediante la física y la mecánica. Al servicio de Dios o al servicio del mundo, el pensamiento es en lo sustancial el mismo: una lógica universal e inventiva capaz de reducir todas las cosas a los cánones de la razón.»

5. ASCENSO Y DESCENSO DEL ENTENDIMIENTO.—Un doble modo de conocimiento humano señala Lulio: el *ascenso* y el *descenso* del entendimiento. Apoyado en los sentidos y en la imaginación, el entendimiento humano asciende desde lo material y sensible a lo insensible y espiritual, hasta llegar al conocimiento de Dios y de sus atributos. Y apoyado en ese conocimiento natural de Dios y en la fe que nos proporciona el repertorio de las «razones divinas», desciende el entendimiento, en un proceso deductivo y *a priori*, al conocimiento de las criaturas y de sus propiedades. En el sistema de Lulio encarna la idea agustiniana, anselmiana, bonaventuriana y baconiana de teologización de la filosofía. El más auténtico modo de filosofar en un *ingressus in philosophiam cum habitu fidei* —declara expresamente Lulio—. El conocimiento perfecto de las «divinas razones», exigido por Lulio para el conocimiento del hombre y de las cosas creadas, sólo puede proporcionarlo la revelación divina. Fue precisamente el desconocimiento de los principios teológicos del cristianismo —la vida trinitaria, la creación, la encarnación, la redención, la resurrección—, imprescindibles para fijar el sentido de la vida y el destino del hombre e interpretar rectamente las cosas, lo que hizo que los filósofos antiguos —Platón, Aristóteles— cayesen en el error.

6. OTRAS DOCTRINAS.—Dos son los ideales que mueven el pensamiento del Doctor Iluminado: la elevación de la vida cristiana y la propagación universal de la religión de Cristo. Por lo primero, Lulio pertenece a la mística; por lo segundo, debe ser considerado como un filósofo apologista profundamente original.

Lulio cree que el mejor método para convertir a los infieles rápida y eficazmente es atraerse a la intelectualidad, demostrando la falsedad de su fe y probando racionalmente la verdad cristiana. Mas, escaseando los verdaderos sabios que se dediquen a la conversión de tan gran número de infieles, se propone Lulio hacer un instrumento apologético al alcance de todo el mundo. Así surgió el *Ars magna*. El *arte* de Lulio parte de un pequeño número de conceptos, se combinan según todas las posibles relaciones, siguiendo ciertas reglas de tipo matemático, y se llega a la determinación automática de la solución que se busca para un tema dado. Para facilitar el uso de este complicado mecanismo, idea Lulio una serie de figuras geométricas de las más variadas formas que, superpuestas y combinadas según reglas precisas para cada caso, dan automáticamente la solución.

Una idea importante debe recogerse del *Ars magna* de Lulio: el intento de construir el sistema de la filosofía con un método rigurosamente deductivo, haciendo una *filosofía matemática*. Esta idea habrá de tener hondas repercusiones a todo lo largo del racionalismo filosófico y culminará en el esfuerzo de Leibniz para crear una combinatoria universal.

Lulio no solamente se ocupó en hacer progresar, como buen misionero, el cristianismo en tierras de infieles, sino que se dedicó también a la defensa de la pureza de la verdad cristiana, polemizando contra el averroísmo latino. En relación con la teoría de la doble verdad, afirma no sólo que no existen dos verdades opuestas, sino que hay una única verdad, que es la teológica, que puede y debe ser demostrada filosóficamente. Allí donde llega la creencia llega también la razón. Entiéndase: la razón apoyada por la fe.

El coronamiento de la obra luliana es la mística. En Lulio se halla presente la concepción filosófica de San Buenaventura como un itinerario de la mente hacia Dios. La unión mística del alma con Dios es expresada en imágenes atrevidas y sumamente poéticas.

7. CONCLUSIÓN.—Con lo dicho puede juzgarse ya la impertinente cuestión suscitada en torno a la ortodoxia del Doctor Iluminado. Aunque aquí sólo nos compete estudiar a Lulio como filósofo —y su grandeza quedó ya suficientemente perfilada—, queremos recoger la acusación de teólogo racionalista para ponerla fuera de lugar. Es cierto que la audacia luliana en la aplicación a los misterios de las «razones necesarias» parece no tener límite, e inclusive haber dejado cortos a San Anselmo y a San Buenaventura. No lo es menos, empero, que el beato Ramón expresamente nos dice que todas las razones presentadas para la clarificación de los artículos de la fe y la explicación de los misterios que exceden las fuerzas naturales del entendimiento humano *non sunt demonstrationes sed solum persuasibiles rationes*. No se trata, pues, tanto de demostrar para entender cuanto de persuadir para convertir a la fe. Y todo ello con la intención apostólica de la salvación universal.

EL ESCOTISMO:

DUNS ESCOTO .... (SIGLOS XIII-XIV)
- Vida y personalidad.
- Obras.
- Filosofía y teología.
- Dios, Ser infinito.
- La metafísica.
- Conclusión.

1. VIDA Y PERSONALIDAD.—La quinta corriente doctrinal del período de apogeo de la escolástica está constituida por el escotismo. *Juan Duns Escoto* (1270-1308) es la última gran figura de la escolástica medieval. Hace sus primeros estudios en Oxford, bajo la dirección de Guillermo de Ware. En París tuvo por maestro, entre otros, a Gonzalo de Balboa. Escoto fue dotado de una precocidad no frecuente en filosofía, de un talento genial tan agudo y riguroso, que mereció ser llamado *Doctor sutil*. Un triple factor condiciona la obra de Escoto: el aristotelismo triunfante con Santo Tomás de Aquino, el ideal matemático de la tradición científica profesado en Oxford y el agustinismo franciscano de la Orden a que pertenecía y que profesaban sus maestros de París. En posesión de esta triple herencia, el talento de Escoto fructificará en el nuevo sistema filosófico que lleva su nombre.

La escuela fundada por Escoto trasciende del siglo en que surgió. Aún hoy muchos pensadores escolásticos se bandean del lado del escotismo. Aquí nos referimos únicamente a los discípulos inmediatos. Son los principales: *Alejandro de Alejandría* (m. 1313), *Antonio Andrés* (m. 1320), *Liqueto de Brescia* (m. 1320). *Francisco de Mayronis* (m. 1325), *Gualterio Burleo* (m. 1343), *Juan de Bassolis* (murió 1347), *Tomás Brardwardino* (m. 1349).

2. OBRAS.—Escoto escribió numerosas obras, cuya edición crítica definitiva se encuentra aún en curso de publicación. Aquí citamos únicamente las de mayor importancia para la filosofía: *De rerum principio* la forman 26 *Quaestiones generales super philosophiam*. Destacan: *De primo rerum omnium principio, De cognitione Dei, Disputationes subtilissimae, Theoremata subtilissima*. La obra capital de Escoto es el *Opus oxoniense*, amplísimo comentario a los *IV libros de las Sentencias*.

3. FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA.—Sobre Duns Escoto gravitan todas las corrientes ideológicas del siglo XIII. Si por una parte nos aparece el escotismo con un signo de superación, es cierto también que, en varios aspectos, representa el punto inicial de la decadencia escolástica. Escoto es franciscano y educado en Oxford: significa esto que ha de hallarse vinculado a la corriente filosófica franciscano-agustiniana e influido por el empeño de construir una ciencia matemática, tal como preconizaban Grosseteste y Bacon. Por otra parte, en las controversias entre dominicos y franciscanos se había hecho ya fuerte el tomismo y adquiría cada día mayor vigencia; Escoto no podrá desconocer este hecho y habrá de contar con Aristóteles para la elaboración de su sistema. Por esto suele presentarse el escotismo como una síntesis superadora del tomismo y el agustinismo. Tal vez no se haya reparado suficientemente en que la verdad no admite superación. La labor de Escoto hubiera sido más fructífera de haberse empleado en una labor de depuración.

Uno de los primeros problemas con que tiene que habérselas Escoto es el de las relaciones entre la filosofía y la teología. La separación entre una y otra debe ser total. La filosofía opera con la razón; la teología versa sobre la revelación. Pero razón y revelación tienen contenidos diferentes: lo revelado no se demuestra y lo que se demuestra no ha sido revelado. No hay verdades de fe aprenhensibles racionalmente; todas las verdades reveladas son simplemente creíbles. Tampoco hay verdades de razón aprehensibles por la fe; todas las verdades racionales son demostrables, apodícticas. El contenido de la filosofía lo constituyen las verdades demostrables; el cometido de la teología consiste en las verdades creíbles. Escoto, pues, remite a la filosofía todas aquellas cuestiones que pueden ser demostradas racionalmente, y, por tanto, nunca reveladas, y devuelve a la teología todo lo revelado, y, por lo mismo, jamás objeto de prueba.

4. DIOS, SER INFINITO.—Escoto se plantea el problema de la demostración de la existencia de Dios. Hay dos clases de demostración: una *a priori* y otra *a posteriori;* la primera es absoluta, y la segunda, sólo relativa, y el *Doctor sutil* tenderá a formularlas lo más apriorísticamente posible, fijándose en las relaciones necesarias y absolutas entre los conceptos que maneja y descuidando el punto de partida en la experiencia, como defendiera Santo Tomás. No se pregunta simplemente por la existencia de Dios, sino por la existencia del ser infinito. Y en su demostración utiliza tres pruebas *a posteriori* y una *a priori*. La primera de las *a posteriori* se funda en la casualidad eficiente; la segunda, en el orden de finalidad, y la tercera, en los grados de perfección. Escoto parte en ellas, respectivamente, de que existe algo productible *—aliquia res est productibilis—*, de la ordenación de causas finales y de la graduación de las perfecciones. Las tres pruebas le conducen a proclamar la exisencia de una causa suprema eficiente de una causa final absoluta y de una perfección infinita. El ser en el que se dan cita estos tres atributos es el ser infinito, al que llamamos Dios.

La demostración *a priori* es el argumento ontológico formulado por San Anselmo y que Duns Escoto acepta, bien que introduciendo sutiles modificaciones para poder dar con lógica el salto al orden existencial. Existe en el dominio del ser esencial un supremo inteligible *—summum cogitabile—*; sólo en él descansa la inteligencia. Sobre este supremo inteligible, y mediante la noción de posibilidad, formula el argumento reducido a estos términos: Existe un supremo inteligible en el orden del pensamiento; ahora bien, si no existiera también en la realidad se seguiría la contradicción de ser al mismo tiempo posible porque lo pienso e imposible porque a su esencia repugna ser por otro. Esta formulación del argumento ontológico con la idea de lo posible repercutirá en Leibniz. Obsérvese que en el argumento ontológico hay confusión de dos órdenes de posibilidad muy distintos. La posibilidad intrínseca, cuyo conocimiento *a priori*, tratándose de Dios, es más que discutible en orden a la determinación de su

existencia real, y la posibilidad extrínseca, concepto desde luego inaplicable al *ens a se*.

Las vías que nos conducen a la existencia de Dios nos lo muestran como ser infinito. Dios es infinito, ya lo consideremos como causa eficiente, ya como causa final, o como perfección suma, o como suprema inteligencia. La infinitud es el constitutivo formal de la esencia de Dios. El conocimiento que tenemos de Dios es positivo, aunque limitado.

El subrayar la infinitud divina le hace detenerse también en la contingencia de la creación. Llega así a su doctrina metafísica del *contingentismo* de todo lo creado, según la cual, las leyes de la naturaleza y hasta las leyes de la moral están en radical supeditación a la voluntad de Dios. Surge así la doctrina del voluntarismo. Pero esto tal vez requiera explicación. Dios no puede querer lo contradictorio, pero lo que existe, existe porque Dios lo quiere, sin ninguna otra razón. Dios, al crear, crea porque quiere. Es la voluntad de Dios, y sólo la voluntad, la que quiere las cosas, y cuando una cosa es querida por Dios, es buena. La voluntad de Dios, exceptuando el principio de contradicción, no es limitada por nada. Sobre este punto, Escoto es un claro antecedente de Descartes. Al propio tiempo, un eco de la tradición agustiniana. El contacto vivo con Aristóteles y Santo Tomás ha sido nuevamente abandonado. Por esta ruta la Escolástica decae. Las tesis teológicas de Duns Escoto permanecen aún dentro de la ortodoxia, pero son delicadas y no tardarán en originar graves desviaciones.

A pesar del *contingentismo* de la creatura y de la *infinitud* de Dios, la noción de ente es unívoca. Una amenaza de panteísmo se cierne sobre la teología escotista. El panteísmo es siempre la última consecuencia de la univocidad.

5. La metafísica.—Duns Escoto, al explicar los seres creados, abandona las teorías de la materia universal y espiritual y acepta el hilemorfismo aristotélico-tomista, aunque modificado con su teoría de las formalidades. Cada ser tiene una pluralidad de formas superpuestas, la última de las cuales le confiere la individualidad. El principio de individuación que Santo Tomás ponía en la materia, lo coloca Escoto en la forma individual, en la *haecceitas*. Cada cosa, pues, se constituye de varias *formas*. Entre cada una de estas formalidades pone Escoto una distinción formal *ex natura rei*. Esto cuanto a la forma. Referente a la materia, distingue Escoto tres clases: *primo prima, secundo prima y tertio prima.*

En conexión con esto, debe estudiarse su posición ante el problema de los universales. El universal es, por una parte, producto de la función abstractiva del entendimiento; pero, por otra, no puede ser mero producto, sino que ha de estar fundado en las cosas mismas. La realidad, concluye Escoto, contiene virtualmente lo universal y lo individual. De no ser así, de no estar contenido lo universal en la *res*, no habría ciencia alguna real, y todo sería lógica.

Interesante bajo muchos aspectos es la doctrina escotista del primado de la voluntad sobre el entendimiento. Para Escoto, en efecto, la voluntad puede dominar al entendimiento. Aunque es verdad que no queremos más que lo que conocemos, el entendimiento no es más que mera causa ocasional del acto de la voluntad. En cambio, cuando se trata de un acto de intelección, la voluntad mueve el entendimiento, y, en este sentido, es verdadera causa de su acto. Este voluntarismo impone a Duns Escoto su doctrina de la libertad. En efecto, la voluntad es la única causa —*causa totalis*— de la volición. Aunque siga siendo verdad que para querer un objeto es preciso conocerlo, no es menos cierto que para conocer este objeto con preferencia a otro es necesario quererlo así, Sí, pues, nuestras ideas determinan y rigen nuestras acciones, no hay que olvidar que nuestras ideas son determinadas y regidas por el acto previo que las elige. La decisión, pues, en un acto cualquiera, depende totalmente de la voluntad.

En lo que se refiere al alma humana, niega Escoto que pueda demostrarse racionalmente la inmortalidad. Los argumentos de Aristóteles y del resto de los filósofos no llegan a alcanzar más que probabilidad. Escoto somete a crítica tales argumentos para terminar afirmando que de ninguno de ellos se sigue una conclusión necesaria en orden a la inmortalidad. Pueden ser *a posteriori* o *a priori*. Los argumentos *a posteriori* suelen basarse en la necesidad de premios y castigos o en nuestro deseo natural de pervivencia; pero con ello se da por supuesto lo que aún es cuestionable: la existencia de un juez que recompense o castigue; que la propia falta no es ya un castigo, y, finalmente, que el deseo engendra realidad. Pero la existencia de un juez supremo sólo nos es conocida por fe, la falta es ya un castigo para quien la comete, y la inmortalidad no se sabe siquiera si es posible. Las demostraciones *a posteriori* no encierran, pues, necesidad, sino mera probabilidad. La demostración *a priori* se basa en que el alma humana es la forma del cuerpo; pero una forma subsistente, y, por lo mismo, capaz de existir separada del cuerpo. Pero esto justamente es imposible de probar por las solas fuerzas de la razón.

Consecuencia de su doctrina voluntarista, la felicidad del hombre no estará en el conocimiento de Dios, sino en la unión con El mediante el acto de la voluntad.

6. Conclusión. — Obsérvese, en conclusión, cómo Duns Escoto trata todos y cada uno de los problemas capitales de la escolástica del siglo XIII y cómo lleva a ellos un vigoroso espíritu crítico. Esto es justamente lo que tiene de original el escotismo. Cuando los pensadores siguientes recojan de él únicamente este espíritu, se producirá una desviación de las mentes, que las apartará de los auténticos problemas filosóficos y producirá la decadencia de la escolástica. Es lo que acontece en el siglo XIV. En este sentido, Escoto, así como es el resumen de las dos corrientes capitales del siglo XIII, es precedente inmediato de la filosofía del XVI,, y, más remoto, de los filósofos llamados comúnmente modernos.

A. PROEMIO SOBRE EL SIGLO XIV	Decadencia de la filosofía escolástica. Movimientos doctrinales. La marcha histórica del nominalismo. Proceso histórico del misticismo.
B. EL MISTICISMO	Actitud ante la filosofía. El Maestro Eckhart.

PROEMIO SOBRE EL SIGLO

A. Proemio sobre el siglo XIV.

1. *Decadencia de la filosofía escolástica.*—Mientras el siglo XIII se nos ha presentado como una época de geniales síntesis filosóficas, al XIV viene determinado por el carácter fundamental del criticismo, que amenazará con disolver la Escolástica. El siglo XIV, en efecto, imbuido del espíritu crítico, que se anuncia ya en Escoto, no intentará nuevas síntesis doctrinales. Es verdad que, como Escoto, Santo Tomás, San Buenaventura, Lulio y hasta Egidio Romano tienen partidarios y seguidores en este siglo; pero quienes representan un papel preponderante lanzan por nuevos derroteros a la filosofía.

2. *Movimientos doctrinales.*—Dos movimientos filosóficos interesa considerar en el siglo XIV: el *nominalismo*, cuyo maestro es Occam, y el *misticismo* especulativo del maestro Eckhart.

En efecto, como resultado del espíritu crítico comienza por producirse la separación entre filosofía y teología, según el espíritu del averroísmo latino; después se revaloriza lo singular e individual, lo que habrá de dar lugar a una doble consecuencia al fomentar el nacimiento de la ciencia moderna y resolver el problema del conocimiento según los moldes del nominalismo. El nominalismo es el primer gran movimiento absorbente de todo el siglo XIV.

Rota con el nominalismo la armonía entre la razón y la fe, algunos pensadores se creen obligados a abandonar la primera para buscar en la fe y en la contemplación el fundamento del saber religioso. De esta manera surge el misticismo especulativo, el segundo de los movimientos doctrinales del siglo XIV.

Seríamos injustos si no mencionáramos también a los representantes, en este siglo, de las mejores tendencias y escuelas del siglo anterior, principalmente a los tomistas, que supieron impugnar las innovaciones del nominalismo. Queden consignados los nombres de *Herveo Natalis*, *Juan de Nápoles* (murió en 1330), *Durandello* y, muy especialmente, *Juan Capreolo* (1380-1444), el *princeps thomistarum*, que en su famosa obra *Libri defensionum* desentraña importantes doctrinas del tomismo y lo defiende contra los ataques del escotismo y contra la irrupción desbordante del nominalismo occamista. Obra doblemente importante, ya que es fuente de la doctrina tomista y exposición magnífica de las controversias filosófico-teológicas de los siglos XIV y XV. Recordemos también a *Raimundo de Sabunde*, importante por su *Liber creaturarum*, a quien volveremos a citar como prerrenacentista.

3. *Despliegue histórico del nominalismo.*—El representante más caracterizado de la corriente no minalista es *Guillermo de Occam*, el último gran pensador de la Edad Media. El despliegue histórico del nominalismo en el siglo XV puede describirse así:

a) Como *predecesores* pueden ser citados el dominico *Durando de San Porciano* (m. 1334) y el franciscano *Pedro Aureoli* (m. 1332), quienes, tras el abondono del tomismo y del escotismo, respectivamente, anuncian bajo muchos respectos la obra de Occam.

b) El *creador* y principal maestro de la nueva corriente es, como quedó dicho, *Guillermo de Occam* (1330-1350). Su doctrina se conoce con el nombre de *nominalismo* o de *terminismo*, por tener a su base el problema de los universales, a los que concibe como puros *nombres*, meros *términos*. El problema de los universales se plantea preferentemente sobre bases psicológicas y noéticas. En el ámbito de la metafísica, la tendencia dominante es el criticismo. En la filosofía práctica, los problemas capitales frecuentemente teológicos, se centran en el estudio de la autoridad del Papa frente al Concilio y frente al Imperio. De Occam arranca un occamismo filosófico y un occamismo científico.

c) El *occamismo filosófico* está representado, en primer término, por el español *Guillermo Rubió* y por *Nicolás de Ultricuria* (m. d. de 1350). Agréguense los nombres de *Roberto Holcot* (m. 1349) y *Gregorio de Rimini* (m. 1358). Son también occamistas el cardenal *Pedro de Ailly* (1350-1420) y *Juan Gerson* (1363-1429).

d) El *occamismo científico*, que resulta de la aplicación del espíritu nominalista al estudio de la naturaleza, está representado por *Juan Buridán* (murió d. de 1358), *Nicolás de Oresme* (m. 1382) y *Alberto de Sajonia* (m. 1390). La nueva ciencia de la naturaleza no surge, como se ha pretendido, con Galileo y Copérnico, sino que viene determinada por el nominalismo científico del siglo XVIII.

4. *Proceso histórico del misticismo.* Huyendo de las consecuencias del criticismo y del escepticismo de la filosofía occamista, algunos pensadores cristianos del siglo XIV se refugian en la fe, encomendando a la experiencia mística lo que desesperaban obtener de la razón. Puede decirse, pues, que Occam y Nicolás de Ultricuria contribuyen a determinar, por vía de condicionamiento negativo, el nacimiento de esta corriente mística. El desarrollo del misticismo del siglo XIV puede describirse así:

a) El misticismo especulativo fue desarrollado por el *Maestro Eckhart* (1260-1327), dominico alemán que enseñó en París y Colonia. Seguidor al principio de San Alberto Magno y de Santo Tomás de Aquino, pronto rechazó de su sistema teológico las doctrinas de sabor aristotélico, volviendo al neoplatonismo.

b) Discípulos de Eckhart son *Juan Taulero* (1300-1361) y *Enrique Suso* (1300-1365). Desarrollan la doc-

trina del maestro en un sentido práctico, intentando apartarle del panteísmo y reconciliarle en el dogma.

c) También discípulo de Eckhart, *Juan Ruysbroeck* (1293-1381) divulgó el misticismo en los Países Bajos con un sentido plenamente ortodoxo. Influyó notablemente en los «Hermanos de la vida común», a cuya congregación perteneció *Tomás de Kempis* (1380-1471), probable autor del popularizado libro *La imitación de Cristo.* Y como con este autor hemos entrado ya en el siglo XV, citemos aquí a *Dionisio Cartujano* (1402-1471).

B. EL MISTICISMO.

1. *Actitud ante la filosofía.*—La separación de la razón y la fe, operada en el clima del nominalismo, las discusiones entre las diversas tendencias que pretendían continuar las corrientes doctrinales del siglo anterior y la vuelta a la pura dialéctica, cada vez más huera y pueril, unido a la profunda disensión en el mundo cristiano, tenía que producir honda crisis espiritual con esta doble consecuencia: el abandono de la razón y de la filosofía por parte de ciertos espíritus ansiosos de convicciones y el refugio en la mística que por la vía del amor conduce a la posesión de Dios y al goce de su extática paz.

Esta doble actitud —de abandono de la filosofía por incompetente y de refugio en la mística como vía de salvación— la expresa el autor de *La imitación de Cristo,* con estas palabras: «Feliz aquel a quien la verdad enseña por sí misma, no por imágenes y pasajeras palabras, sino tal cual ella es. Nuestra opinión y nuestros sentidos nos engañan muchas veces, y ven poco. ¿De qué sirve el demasiado cavilar sobre reconditeces y misterios, si el día del Juicio no se nos reprenderá de nuestra ignorancia? Gran necedad, por cierto, es el escudriñar dañosas curiosidades y abandonar lo útil y lo necesario... Y ¿por qué preocuparnos de los géneros y especies? De muchas opiniones se ve libre aquel a quien habla el Verbo eterno.»

2. *El maestro Eckhart.*—La principal figura del misticismo en el siglo XIV es, sin duda, el *maestro Eckhart de Hocheim* (1260-1327), dominico alemán que enseñó teología en París y en Colonia y predicó en alemán la palabra divina. Acusado de panteísmo y de averroísmo, el arzobispo de Colonia condenó sus doctrinas como peligrosas. Eckhart apeló a Roma, pero le sorprendió la muerte sin conocer el fallo de la Santa Sede. Dos años después, Juan XXII condenó veintiocho proposiciones sacadas de sus obras latinas. Escribió en latín el *Opus tripartitum* y dejó numerosos sermones en lengua alemana.

A pesar de los numerosos estudios de que ha sido objeto, el pensamiento de Eckhart está necesitado de nuevas exégesis. Los intérpretes protestantes nos lo presentan como inmediato precursor del protestantismo. Pero parece una injusticia dictada por el interés y de espaldas a las exigencias de la historia. Eckhart está inmerso en el pensamiento cristiano medieval, y sus intenciones enderezadas siempre a la ortodoxia católica. Sucede, empero, que, tras el abandono de la doctrina tomista que profesó al principio, dejó gravitar sobre el desarrollo de su pensamiento y sobre el ropaje de su expresión fuertes influencias neoplatónicas, que de hecho le llevan al panteísmo.

También se encuentra muy influido por el seudo Dionisio y por Escoto Erígena. En metafísica, raras veces se deja de pagar tributo de panteísmo cuando se ha rechazado la analogía del ente y se ha defendido su univocidad. Por de pronto, Eckhart no ha constituido excepción. Aquí, empero, queremos examinarlo como pensador místico.

La mística de Eckhart está basada en su doctrina de Dios y del alma. Dios es la plenitud del ser; más aún, Dios, en su infinitud, es superior al ser. Dios no tiene ser, ni esencia, ni vida, ni nombre. Está más allá de toda categoría ontológica. En este sentido, la Divinidad permanece en sí, inclusive por encima de la Trinidad de personas. Cuando Eckhart dice que Dios se produce desde toda la eternidad, saliendo fuera de sí para un nuevo entrar en sí mismo, está ya explicando la procesión de las divinas personas y la emanación del mundo. El Padres es la unidad absoluta en que se identifican el cognoscente y el conocido; el Hijo, la expresión del Padre; el Espíritu Santo, el amor que les une. También el mundo es expresión de Dios. No se sabe hasta qué punto se distingue la emanación del mundo respecto de Dios del acto intemporal de expresión del Padre en el Hijo. La distinción entre Dios y el mundo corre a cargo únicamente de la finitud y diversidad de las cosas; pero diversidad y finitud son, por otra parte, puras negaciones o privaciones.

El alma es una imagen de la Trinidad. En su fondo más íntimo, llamado *chispa, castillo* o *sindéresis,* encuentra su unidad y se pone en contacto con la Divinidad a la que se halla *religada.* Más que cualquiera otra criatura, pues, el alma nos lleva a Dios. Propiamente, no se trata de unir a Dios, sino de un descubrirlo directamente en el alma misma al producirse, por el desprendimiento y el abandono, la unión de su ser con el ser de la Divinidad. Y esta unión debe entenderse por modo de identificación mística de la criatura con el Creador. No se puede negar que, en el fondo, la doctrina mística del maestro Eckhart está bordeando de continuo el panteísmo.

El modelo insuperado de la perfecta unión del alma con la Divinidad nos ha sido dado en Jesús, encarnación del Hijo. En Cristo no hemos de ver tanto el Redentor como el modelo para el retorno o regresión del alma y de todo el universo a Dios. Si algún motivo tiene la encarnación es precisamente ése y no la redención del pecado de Adán. No se trata tanto de reconciliación con Dios como de reunión con El. Cristo es el camino por el cual las almas, y con ellas el universo entero, vuelven a Dios.

Si nos hemos detenido en el maestro Eckhart, ha sido en razón de los motivos especulativos de su doctrina mística. Tras él, la teoría metafísica se abandona para reparar, casi con exclusividad, en los elementos prácticos y puramente religiosos, carentes de interés para la historia de la filosofía.

EL NOMINALISMO (SIGLO XIV) ....
- Occam ... ...
  - Vida y obras.
  - El nominalismo.
- Guillermo Rubió.
- Nicolás de Ultricuria.
- Juan Buridán.
- Nicolás de Oresme.

1. OCCAM.—a) *Vida y obras.—Guillermo de Occam* (1300-1350), inglés, estudió en la Universidad de Oxford, donde más tarde había de comentar las Sentencias. Ingresó en la Orden franciscana. Fue acusado de herejía ante la curia de Avignon y condenadas algunas de sus doctrinas. Se opuso al Papa Juan XXII, por lo que fue desterrado a Pisa, entrando en la amistad del emperador Luis de Baviera. Contra el Papa escribió varias obras, como *Quaestiones octo de auctoritate, Summi Pontificis y Compendium errorum Joannis Papae XXII.* Entre sus obras filosóficas merecen citarse: *Comentarios sobre las Sentencias. Comentarios sobre la lógica de Aristóteles. Quodlibeta septem, Centiloquium theologicum.*

b) *El nominalismo de Occam.*—Uno de los problemas que llenan casi toda la Edad Media es la cuestión de los universales. El siglo XIII le había dado una solución realista. Occam se opone con todo vigor al realismo y resucita la tesis de Roscelino. Los universales son meros *nombres,* meros *términos.* De aquí las denominaciones de nominalismo y terminismo. Occam hace una dura crítica de la doctrina tomista de los universales. Sabido es cómo para Santo Tomás la ciencia trata de lo universal, aunque, propiamente, sólo lo individual existe. Para Occam, esta doctrina es contradictoria. Sólo existe el individuo y sólo el individuo es objeto de ciencia.

Esta afirmación fundamental lleva implicada toda una teoría del conocimiento. Para explicar el conocimiento, ya sea de intuición sensible, ya un conocimiento abstracto, bastan el objeto y el entendimiento. Cuando formulamos una proposición cualquiera, todos los términos se refieren, en última instancia, a una realidad individual. Hay palabras, sin embargo, que no parecen significar inmediatamente las cosas, sino los conceptos. Mas, examinando detenidamente la cuestión, y habida cuenta de que el concepto, el universal, no tiene existencia, estas palabras habrán de significar también cosas. Lo que sucede es, viene a decir Occam, que hay dos maneras de significar cosas, correspondientes a dos modos de nuestro conocimiento. Un objeto, en efecto, puede ser conocido distintamente, y la palabra que entonces le aplicamos le corresponde directa e inmediatamente. Pero también puede ser conocido de una manera confusa, como acontece cuando no puede distinguírsele de otros objetos, y la palabra que en este caso le aplicamos designa al objeto, pero se aplica, al mismo tiempo, a todos aquellos con los que, en el conocimiento, se confunde. Si veo a Pedro en un grupo de personas, tengo de él un conocimiento confuso que no puedo representar por la palabra «Pedro», pero sí por la palabra hombre. La palabra «hombre» designará entonces a Pedro, pero sin que me lo haga distinguir de Juan y de Luis. La palabra «hombre» designa aparentemente un concepto, pero realmente se refiere a una cosa. Por el contrario, si veo a Pedro y lo distingo de todos los demás, le doy este nombre, «Pedro», que no se refiere ya a un concepto, sino que designa directamente un objeto. En resumen: la palabra que aparentemente significa un concepto designa, en realidad, un objeto confusamente conocido. De aquí se deduce que el entendimiento, para conocer lo singular, no necesita intermediarios de ningún género. Las especies inteligibles, los determinantes cognicionales, son entes fantásticos e inútiles.

Con esta doctrina del conocimiento tendrá Occam que modificar profundamente la solución que se venía dando a los principales problemas filosóficos y teológicos. Por lo que a la demostración de la existencia de Dios se refiere, ya en los *Comentarios sobre las Sentencias* afirma que la prueba por la causalidad eficiente no es rigurosamente demostrativa, ya que no podemos estar seguros de la imposibilidad de una serie infinita de causas en el pasado. Es más, aun suponiendo la posibilidad de una primera causa del universo, faltaría por probar que esta primera causa es Dios. Lo mismo hace en el *Centiloquium,* donde declara que es absurdo el principio de la imposibilidad de una serie infinita de causas o de motores. También rechaza el principio «todo lo que se mueve, se mueve por otro», utilizado por Santo Tomás en su primera vía. Para Occam hay muchas cosas que se mueven a sí mismas: un ángel, el alma, la gravedad, son otros tantos ejemplos.

Aunque esto sea así, dice Occam, siempre será preferible suponer la existencia de un primer motor inmóvil, de una primera causa incausada, que la hipótesis contraria. Con el nominalismo, pues, la certeza de la existencia de Dios queda reducida a mera probabilidad.

La misma suerte van a correr todos los atributos de Dios. La unicidad de Dios no está, en manera alguna, demostrada. Lo mismo que existe este mundo y un primer principio (probable) al que llamamos Dios, podemos suponer la existencia de otros decir, con su Dios. También la infinitud de Dios es una opinión probable. Todas las razones alegadas en favor de la infinidad de Dios son únicamente probables. El papel de primer principio del movimiento o de las cosas, igual podría ser desempeñado por un Dios infinito que por un ángel finito.

Igualmente son sólo probables todos los demás atributos que la teología del siglo XIII aplicaba a Dios. Desde el punto de vista de la fe, las afirmaciones de la teología son ciertas; la razón propiamente no puede contradecirlas, pero tampoco puede defenderlas y menos demostrarlas.

La teoría del conocimiento de Occam, aplicada a la psicología, determina, en primer lugar, nuestra incapacidad para demostrar la existencia del alma. No tenemos ningún conocimiento intuitivo de nuestra alma, y, no existiendo ninguna otra forma de conocimiento fuera de la intuición, resultará que las razones por las cuales se ha pretendido establecer la existencia del alma son únicamente probables. Sólo por la fe podemos saber que existe el alma, que es inmaterial, que es la forma del cuerpo, dice expresamente Occam.

NOMINALISMO

En ética tiene que morder también la teoría del conocimiento que Occam pone a la base de su sistema filosófico. No puede demostrarse que la ley moral tenga un carácter necesario y absoluto. Más aún: siguiendo la línea trazada por Duns Escoto, lleva el voluntarismo hasta sus últimas consecuencias. Todo, hasta el pecado, depende de la voluntad de Dios. La arbitrariedad de Dios es llevada hasta el extremo de aceptar la posibilidad del castigo de los inocentes y del premio de los culpables.

2. GUILLERMO RUBIÓ.—Un característico representante del occamismo filosófico es el español *Guillermo Rubió*. Su obra principal tiene por título *Disputaciones sobre los cuatro libros de las Sentencias*. Escribió también numerosos *Quodlibetos*. Defiende que la intuición es la forma de conocimiento propiamente natural. La relaciona a la teoría escotista de la univocidad del ente. Pone en tela de juicio la validez de las demostraciones de la existencia de Dios. Algo semejante sucede con los atributos de Dios, especialmente con la infinitud y la unicidad. Admite, empero, contra Occam, la posibilidad de demostrar filosóficamente que el mundo ha sido creado por Dios merced a una acción que declara contingente. Rubió es partidario de la pluralidad de las formas sustanciales. En el hombre admite la existencia de un alma sensitiva que se distingue realmente del alma racional. Con todo, la unidad sustancial del compuesto queda asegurada, porque unas formas son perfectivas de otras.

3. NICOLÁS DE ULTRICURIA.—*Nicolás de Ultricuria* desarrolla el occamismo filosófico partiendo, como el propio Occam, de una teoría del conocimiento. Todos los conocimientos humanos son intuitivos, tienen a su base una experiencia inmediata. El primer principio con validez absoluta, y al cual deben reducirse todos los conocimientos humanos, es el principio de contradicción. Tomando esto como punto de partida, niega el carácter analítico del principio de causalidad, como después repetirá el empirismo inglés. El principio de contradicción no nos autoriza para deducir de una cosa de experiencia la existencia de otra que llamamos causa. La relación de causalidad no es evidente por sí misma ni puede reducirse al principio de contradicción. Esto no quiere decir, sin embargo, que el nexo de causalidad no exista. La negación de la conexión real entre la causa y el efecto quedará reservada para David Hume. En realidad, lo único que llega a afirmar Nicolás de Ultricuria es que la piedra de toque en el dominio existencial es la experiencia. En este sentido es un precedente no sólo de Hume, sino también de Kant.

Lo mismo que con la idea de causa acontece con el problema de la cognoscibilidad de la sustancia. En rigor, los razonamientos de Nicolás de Ultricuria son idénticos a los anteriores. El principio de contradicción no nos autoriza para deducir de la constatación de los accidentes la existencia de la sustancia. Todos nuestros conocimientos quedan reducidos a la experiencia.

Aplicadas estas doctrinas a los problemas tradicionales, termina Nicolás de Ultricuria por pulverizar lo poco que quedaba en pie tras la obra de su maestro Occam. Ninguna prueba de la existencia de Dios le parece concluyente. Reduce a tres todas las vías racionales para alcanzar a Dios: las basadas en el principio de eficiencia, en el de finalidad y la de los grados de perfección. Veamos, por vía de ejemplo, su crítica de la primera prueba. Puede ser formulada en dos modalidades. Y esquemáticamente se expresarían así: 1) la existencia del mundo es constatada por los sentidos, pero el mundo exige una causa, a la que llamamos Dios; 2) si Dios no existiera, no existiría tampoco el mundo, ya que no tendría razón de su existencia. Ninguno de estos dos razonamientos, en el fondo uno solo, son válidos. El principio de causalidad, en el que se apoyan, ni es evidente ni se reduce al de contradicción. De que una cosa exista no podemos deducir que exista otra, y de que una cosa no exista no podemos tampoco concluir que no exista otra. Para Nicolás de Ultricuria, estos razonamientos son evidentes. La probabilidad racional para la existencia de Dios, que aún se conservaba en Occam, desaparece también. La verdad de la existencia de Dios ha de relegarse a las verdades de la fe.

A no menos ruinosos resultados llega la especulación de Nicolás de Ultricuria en torno a los problemas psicológicos, éticos y cosmológicos.

En la misma línea de Ultricuria se mueven *Pedro Ailly* y *Juan Gerson*, que se sucedieron en el cargo de canciller de la Facultad de Teología de la Universidad de París. El nominalismo se había adueñado de casi todos los espíritus del siglo XIV.

4. JUAN BURIDÁN.—*Juan Buridán* desarrolla el occamismo en la *dirección científica*, aplicando los principios del nominalismo al estudio experimental de la naturaleza. Reflexionando sobre el movimiento de los cuerpos, encuentra que la persistencia del mismo, una vez cesada la acción del motor, no se debe al aire ambiente, como había pensado Aristóteles, sino a una especie de *virtud* o ímpetu inherente al móvil, que el motor imprime en el cuerpo movido. Aunque esta teoría del ímpetu no sea original de Buridán, sí parece que se encuentra en este filósofo una anticipación de la noción de inercia de la física moderna, así como de la noción de cantidad de movimiento que Descartes pusiera en el centro de su física.

5. NICOLÁS DE ORESME.—Profundizando en la teoría de la gravedad de Alberto de Sajonia, acaba por enunciar *Nicolás de Oresme* la ley que rige la caída de los cuerpos. Bajo este aspecto se adelantó a Galileo y a Newton. Estableció también los principios fundamentales de la geometría analítica bastante tiempo antes que Descartes. Finalmente, estableció expresamente no sólo que no puede probarse por la experiencia ni por la razón el movimiento del cielo y la quietud de la tierra, sino que ésta se mueve con movimiento diario, mientras el cielo se mantiene fijo. Esta idea del movimiento de la tierra era sobradamente conocida desde principios del siglo XIV, siendo, por lo mismo, totalmente inexacta la visión histórica que ha pretendido reclamar para Copérnico la paternidad de este descubrimiento.

INTRODUCCION A LA FILOSOF I A MODERNA ....
- La cultura moderna.
- Caracteres de la cultura moderna.
- Períodos principales ....
  - El renacimiento del humanismo griego.
  - El renacimiento escolástico.
  - El empirismo.
  - El racionalismo.
  - El iluminismo.
  - El idealismo trascendental.
  - El idealismo absoluto.
  - El materialismo.
  - El positivismo.
  - El evolucionismo.
  - El irracionalismo.
  - La metafísica inductiva.
  - La restauración escolástica.

INTRODUCCION A LA

1. LA CULTURA MODERNA.—La Edad Moderna de la Historia Universal comienza en el siglo XV y se la suele considerar concluida en el siglo XVIII. Es corriente poner como hecho inicial la caída de Constantinopla en poder de los turcos, o también el descubrimiento de América por las naves españolas. El hecho terminal estaría en la Revolución francesa, que abre la Edad Contemporánea. Filosóficamente, la Edad Moderna se abre con el Renacimiento y no concluye hasta bien entrado el siglo XIX, cuando se inicia la lucha contra el positivismo.

Adviertase que entre las edades de la Historia no se da una discontinuidad total y de raíz. La filosofía moderna seguirá siendo tributaria, en gran parte, de la filosofía medieval. Suele decirse —no con mucho rigor— que la filosofía moderna comienza repudiando la filosofía medieval y preconizando una vuelta al saber clásico. Sería la época del Renacimiento, caracterizado por la secularización de la filosofía. Pronto se siente la insuficiencia de las nuevas filosofías renacentistas y se intentan diversas construcciones filosóficas fundamentadas en la teoría del conocimiento. Es la época del racionalismo y del empirismo, con quienes se inaugura la filosofía moderna propiamente dicha. Mientras tanto, se produce en España un genuino renacimiento de la escolástica. En la confluencia del racionalismo y del empirismo se origina la ilustración. Pero la síntesis del doble movimiento no será propiamente ensayada hasta que aparece la obra crítica de Kant, constituyendo el nuevo sistema del idealismo trascendental. Kant será a su vez superado por el idealismo especulativo que se bandea del lado del racionalismo. Surgen después los adversarios y los continuadores del idealismo alemán, hasta que la filosofía se resuelve o disuelve en el positivismo, que extrae las últimas consecuencia del empirismo, y con él hemos considerado concluida la Edad Moderna.

2. CARACTERES DE LA FILOSOFÍA MODERNA.—La sola consideración del variado contenido de la filosofía moderna, tal como queda enunciado, nos advierte suficientemente de la dificultad de señalar caracteres definidos y comunes a tan complejo repertorio de sistemas. Optamos por describir el proceso seguido por la filosofía a lo largo de la Edad Moderna.

La filosofía llamada moderna se abre con el doble movimiento del *racionalismo* y el *empirismo*. Urge advertir que, en sus acepciones fundamentales, «racionalismo» y «empirismo» son expresiones radicadas en lo noético y carentes de significación ontológica. Se trata de actitudes filosóficas que mentan peculiares modos de entender el conocimiento humano y no las teorías ontológicas sobre las cosas mismas. Opuestas entre sí, no se oponen a otras actitudes como el realismo y el idealismo. Por el contrario, pueden ser —y lo han sido— con cada una de ellas conjugadas. No siempre se ha hecho aquella necesaria distinción, lo que ha determinado no reparar en esta posibilidad. Por eso se han caracterizado el racionalismo y el empirismo como si fueran idealistas, intentando oponer la modernidad filosófica —idealismo— a la filosofía antigua y medieval —realismo—. Hoy sabemos, empero, que ni la *vía modernorum* del problema filosófico se inicia en la Edad Moderna de la historia de la filosofía. ni la filosofía moderna se separa radicalmente de la medieval, sino que la prolonga, deformándola.

Empirismo y racionalismo son, por de pronto, dos actitudes noéticas vinculadas a la intuición concreta como única vía de acceso a la realidad. La intuición había sido, por Occam, postulada. Se hacía preciso, empero, *justificarla*. La justificación de la intuición concreta en el orden del conocimiento, con la consiguiente eficacia para entregarnos la realidad en su mismidad ontológica: he ahí la preocupación inicial de la filosofía moderna. En su primera etapa, racionalismo y empirismo son los dos raíles de la *vía modernorum*. La oposición entre ambos surge de la oposición entre intuición racional e intuición sensible. Y esta última oposición, cada vez más acentuada, lleva inviscerada la contraposición alma-cuerpo en el sujeto cognoscente. Para el empirismo inicial —Hobbes—, el hombre será sólo cuerpo y, cognoscitivamente, sensibilidad-intuición sensible. Para el inicial racionalismo —Descartes—, el hombre será sólo alma y cognoscitivamente razón-intuición racional. Producto de una y otra intuición son las ideas. Justificadas ambas intuiciones por el empirismo y el racionalismo, se postula, como exigencia inadvertida de la justificación misma, que la realidad ontológica está exacta y fielmente representada en la idea. De aquí que la idea sea la misma cosa concebida (racionalismo) ó su exacta traducción en la mente (empirismo). Por eso también, el racionalismo buscará en la idea los elementos formales y materiales de la realidad, y el empirismo indagará en la realidad los elementos materiales y formales de la idea. Estos dos movimientos, rigurosamente paralelos en la geografía y en la historia, se cerrarán cada uno sobre sí mismo. Sus figuras principales —los racionalistas Descartes, Malebranche, Espinosa y Leibniz y los empiristas Hobbes, Locke, Berkley y Hume— vendrán a ser las cuatro dobles modulaciones personales de un doble sistema conclusivo: el sustancialismo metafísico y el ametafísico actualismo. Es la tarea realizada por la modernidad filosófica del siglo XVII, pues los pensadores que cronológicamente lo rebasan, como Leibniz y Hume, en realidad lo prolongan, concluyéndolo y redondeándolo.

FILOSOFIA MODERNA

La filosofía moderna sólo ensayará nuevas rutas cuando, en la segunda mitad del siglo XVIII, Kant, despertando del «sueño dogmático» —racionalismo— por el «privilegio del escéptico» que invocara Hume —empirismo—, dedicó sus vigilias al examen de ambos movimientos y descubrió la insuficiencia de sus respectivos puntos de partida. Lo grave del caso está en que Kant no se abrió al reconocimiento de que los mismos datos iniciales del racionalismo y el empirismo habían sido tomados de prestado, y que el prestamista llevaba el nombre de nominalismo, por lo que no pudo advertir que aquella insuficiencia era verdaderamente radical. Y así acometió la tarea de sintetizarlos. Pretendiendo superarlos, puso los elementos materiales en la realidad exterior y cargó los formales en el haber del sujeto cognoscente. El resultado sería que lo producido ahora no será ya la idea, sino el objeto mismo del conocimiento. El *idealismo* irrumpe así en la historia con paso decidido.

Hoy sabemos que Kant necesitaba despertar no de un sueño filosófico, sino de dos: del sueño dogmático y del sueño escéptico. En el sueño dogmático del racionalismo le había hundido la ilustración alemana en la que se formó. En el sueño escéptico del empirismo le sumió, momentáneamente al menos, la ilustración francesa, cuyas primeras consecuencias prácticas le proporcionaron íntimas satisfacciones.

La ilustración nos aparece así como legítimo encauzamiento de una doble corriente remansada en la primera mitad del siglo XVIII. Los pensadores de esta época vienen a significar las pilastras sobre las que la historia construiría el puente kantiano entre el racionalismo y el empirismo. Con ello quedan señalados el origen y la meta de la ilustración. No se piense, empero, que la ilustración es una de esas épocas de la historia que se llaman de transición. Aunque sea preciso denunciar como ilusión la creencia de los propios filósofos ilustrados en la desmesurada originalidad de la época que constituyen; aunque sus ideas, faltas de consistencia y vitalidad, fueran pronto barridas de la vigencia filosófica, será preciso reconocer que la ilustración de tal modo transfigura la herencia doctrinal que recibe y hasta tal punto orienta a la practicidad el quehacer intelectual, que ni le faltan caracteres definidos ni carece de repercusiones históricas para constituir un período con fisonomía propia. La ilustración es sustancialmente diferente de los períodos históricos que inmediatamente la preceden y la siguen.

Kant concluye su obra en el siglo XVIII. La filosofía del siglo siguiente no podrá desentenderse del kantismo. Dos posibilidades inmediatas se ofrecían a la filosofía después de Kant. Consistía la primera en desarrollar la función creadora del espíritu, de la razón autónoma y absoluta para perseguir su manifestación y realización, recobrando la metafísica. De esta manera, por la vía del racionalismo se transformaría el *idealismo* trascendental en *absoluto*. Fue la obra de los idealistas alemanes Fichte, Schelling y Hegel.

La segunda posibilidad, con una mayor aparente fidelidad al kantismo, tras el renunciamiento a la metafísica, trataría la realidad con el método científico, físico-matemático, y convertiría a la filosofía en mera síntesis de los resultados de todas las ciencias particulares. De esta forma, por la vía del empirismo, se iría a parar al *materialismo* —Feuerbach, Moleschott, Büchner, Vogt, Marx— y al *positivismo* —Comte, Stuart Mill, Laas—, dos posiciones con frecuencia paralelas e interferidas. En estrecha alianza con ellas surge el *evolucionismo* —Darwin, Husley, Spencer, Haeckel—, que parece suplantar definitivamente al idealismo.

En la lucha contra el idealismo absoluto de base racionalista estuvieron empeñados otros importantes pensadores que pueden ser agrupados bajo el nombre genérico del *irracionalismo.* Deben ser recordados los nombres de Schopenhauer, Maine de Biran, Schleiermacher, Kierkegaard. El irracionalismo, en conjunción con el evolucionismo, tendrá posteriormente como representante a Nietzche y, derivando hacia el historicismo y el relativismo, a Dilthey y Simmel.

Reaccionando al mismo tiempo contra el positivismo reinante en su época y contra el idealismo precedente, una serie de pensadores aislados intentan construir, partiendo de las ciencias experimentales, una *metafísica inductiva* que alcance, al menos con conocimiento probable, la esencia del mundo. Tales son, entre los alemanes, Herbart, Fechner. Lotze, Von Hartmann y, posteriormente, Wundt, Paulsen, Eucken. Deben ser citados también los franceses Coussin, Paul Janet, Ravaisson-Molien, Lachelier.

Reaccionando también contra el idealismo alemán se produce en España la restauración de la filosofía *escolástica.* Inicia el movimiento Balmes, con poderosa influencia en Europa, singularmente en los italianos Tongiorgi y Palmieri. Recuérdanse igualmente los nombres del cardenal González, Orti y Lara y Urráburu.

3. ESQUEMA DE LOS PRINCIPALES PERÍODOS.—Resumiendo el largo epígrafe anterior y anticipando en esquema lo que será objeto de desarrollo en los cuadros inmediatos, puede decirse que la filosofía en la Edad Moderna se arquitectoniza históricamente en los siguientes períodos:

1. El renacimiento del humanismo griego.
2. El renacimiento escolástico.
3. El empirismo.
4. El racionalismo.
5. El iluminismo.
6. El idealismo trascendental.
7. El idealismo absoluto.
8. El materialismo.
9. El positivismo.
10. El evolucionismo.
11. El irracionalismo.
12. La metafísica inductiva.
13. La restauración escolástica.

- EL RENACIMIENTO (SIGLOS XV-XVI)
  - Revisión histórica.
  - El doble renacimiento filosófico.
  - Las tendencias del renacimiento europeo
    - Platonismo.
    - Aristotelismo.
    - Escepticismo.
    - Doctrinarios y oportunistas políticos.
    - Los científicos.
    - El Renacimiento y la Reforma.
  - Despliegue histórico del renacimiento español
    - El prerrenacimiento.
    - El humanismo.
    - Los médicos filósofos.
    - La tradición tomista y el renacimiento de la escolástica.
    - La filosofía de los jesuitas y el suarismo.
    - Otras corrientes de cultura renacentista.

1. REVISIÓN HISTÓRICA.—Pocas nociones están exigiendo una urgente revisión histórica como la concepción comúnmente recibida del Renacimiento. Caracterizarlo como resurrección del espíritu grecorromano es contemplarlo sólo mirando al pasado. Entenderlo como el esfuerzo por desprenderse de la cultura tradicional, formada durante la Edad Media, es dejarlo desnudo de toda significación y en pura esperanza de llegar a ser algo. El Renacimiento no es la simple reacción frente a la Escolástica medieval ni el mero propósito de restauración del clasicismo grecorromano. A poco que se aristen los conceptos y se sustituyan las expresiones, se habrá ido a parar a la concepción del Renacimiento como movimiento doctrinal preparador de la llamada Reforma, fórmula estereotipada a que nos tiene acostumbrados la crítica histórica del protestantismo. No se ha reparado que la reacción doctrinal de la Reforma se lleva simultáneamente frente al catolicismo y frente a la romanidad. Contra lo que primero protesta la Reforma lo constituyen los elementos paganos grecorromanos asimilados en el cristiano.

2. EL DOBLE RENACIMIENTO FILOSÓFICO.—Cuando se trata de caracterizar un período cultural con individualidad histórica, sólo la descripción, abierta en abanico, puede evitarnos el fracaso. Puestos a la tarea, convengamos que el Renacimiento, en el orden filosófico que aquí nos interesa considerar con exclusividad, se dice de dos maneras fundamentales. Hay, en primer lugar, un Renacimiento general europeo, con participación española, y hay también un Renacimiento típicamente español.

Dos notas fundamentales definen, en el orden filosófico, el Renacimiento europeo: el esfuerzo por restaurar la confianza de la razón en sus propias fuerzas y el intento de renovar el conocimiento de los filósofos griegos respecto al doble tema de la naturaleza y el hombre. Humanismo y Renacimiento son las dos notas con que se define a sí misma la nueva época. Ambas pueden sintetizarse en una sola: el renacimiento del humanismo griego. Todo lo demás es pura circunstancia accidental. Así, por ejemplo, esa característica del desdén por la tradición filosófica y teológica medieval, reducida, por otra parte, a las polémicas contra los seudodialécticos que estaban convirtiendo la Universidad de París en un «alcázar de la barbarie». Y hasta hemos de advertir en este punto, que el marcado antiescolasticismo y la pompusa vuelta al clasicismo no libera a los filósofos renacentistas del nominalismo, que consigue prender en casi todos los espíritus.

PROEMIO SOBRE

En la Península Ibérica se produjo también un movimiento renacentista que llegó a adquirir importancia sin igual. A diferencia del europeo, el Renacimiento hispano-peninsular tiene un sentido exigencial y netamente cristiano. En el orden filosófico, no es tanto un resurgimiento de las escuelas griegas cuanto un renacer de la escolástica en aquel nivel a que le había elevado Santo Tomás. Frente a la crítica, a menudo negativa, de los renacentistas europeos, los filósofos y teólogos españoles de los siglos XVI y XVII reafirman la tradición medieval. Frente a la rebelión protestante, la teología española inicia la verdadera reforma católica, que había de culminar en Trento. Con este motivo han de acometer los teólogos españoles los problemas planteados por Lutero. Con las soluciones aportadas se incrementa el acervo de verdades de la teología y de la filosofía. Por otra parte, el descubrimiento del Nuevo Mundo y, consiguientemente, la conquista y el establecimiento del Imperio, plantean serios problemas filosóficos que, al ser tratados por el pensamiento español, darían lugar al nacimiento de tres disciplinas: la filosofía del derecho natural, la filosofía del derecho penal y la filosofía del derecho internacional. Todo ello, sin embargo, no significa un aislamiento y una despreocupación, por parte de España, de los genuinos problemas que el Renacimiento tratara en Italia, Francia o Alemania.

3. LAS TENDENCIAS DEL RENACIMIENTO EUROPEO.—Las tendencias filosóficas del Renacimiento europeo pueden esquematizarse como sigue:

a) *El renacimiento platónico.*—Debe citarse en primer lugar a *Nicolás de Cusa* (1401-1464), colocado entre la filosofía medieval y el renacimiento, como perteneciente a ambos. *Jorge Gemisto* (m. 1450), de sobrenombre Pletón, refugiado griego en Florencia, se opone al aristotelismo y, bajo su influencia, fundó Cosme de Médicis la *Academia platónica* de Florencia. A la Academia perteneció el cardenal *Besarión.* Fue dirigida por *Marsilio Ficino* (1433-1499). También pertenecieron a ella *Juan Pico de la Mirándola* (1463-1949) y León Hebreo, a quien citaremos más tarde. El movimiento platónico sigue desarrollándose en Italia en contacto con el estudio de la naturaleza física a impulso de *Bernardino Telesio* (1509-1588) y de *Giordano Bruno* (1548-1600).

b) *El renacimiento aristotélico.*—A pesar del desprecio casi general del renacimiento por Aristóteles, los estudios aristotélicos tuvieron también importancia. Griegos refugiados en Italia, como *Genadio, Teodoro de Gaza* (m. 1478), *Jorge de Trebisonda* (1396-1484), fueron los propulsores del renacimiento aristotélico. El más conocido de los aristotélicos renacentistas es *Pedro Pomponazzi* (1462-1525), influido por el averroísmo latino. Citemos también a *Zarabella* y *Juan Bodino* (1530-1597).

c) *El esceptismo.*—También renace en esta época el esceptismo antiguo, sin adoptar aún un carácter antirreligioso. Sus representantes principales son *Miguel de Montaigne* (1523-1592), *Pedro Cha-*

rrón (1541-1603) y el judío portugués converso *Francisco Sánchez* (1552-1632).

d) *Doctrinarios y oportunistas políticos.*—El renacimiento de los estudios platónicos y aristotélicos ha tenido fuertes repercusiones en el campo de las concepciones políticas. La *República* platónica ha servido de modelo a las utopías políticas del renacimiento. Entre los teóricos de la política destacan el oportunista *Nicolás Maquiavelo* (1469-1527) y los doctrinarios y utopistas *Santo Tomás Moro* (1480-1535) y *Tomás Campanella* (1568-1639). Más realista y cercano a las doctrinas aristotélicas es *Hugo Grocio* (1583-1645), que anticipa bajo muchos aspectos la filosofía jurídica de la ilustración.

e) *El renacimiento científico.*—Por la importancia que alcanzó para ulteriores desarrollos filosóficos, debemos destacar aquí el vigoroso movimiento científico del renacimiento, representado por: *Leonardo de Vinci* (1452-1518), el hombre de las anticipaciones; *Nicolás Copérnico* (1473-1543), sacerdote polaco, que sustituye definitivamente el geocentrismo por el heliocentrismo; *Juan Kepler* (1571-1630), célebre por su formulación de las leyes del movimiento planetario y por el establecimiento del principio de que la naturaleza está regida por leyes geométricas, y *Galileo Galilei* (1564-1642), sostenedor también de que la naturaleza está escrita en lenguaje matemático.

f) *El Renacimiento y la Reforma.*—A las circunstanciales formas de irreligiosidad, simples resultados del excesivo celo por la exaltación del hombre y de la naturaleza, mantenidas por algunos humanistas y renacentistas europeos, vino a unirse la decidida rebelión protestante, que se concretó en la llamada Reforma. Citemos aquí los nombres de los reformadores *Martín Lutero* (1483-1546), *Juan Calvino* y *Zwinglio.* El primero es en filosofía simplemente antiaristotélico, y los otros dos se inclinan al platonismo. Al aristotelismo renacentista se adscribe el protestante alemán *Felipe Melanchton* (1497-1560). Los místicos protestantes *Valentín Weigel* (1533-1588) y *Santiago Boehm* (1575-1624) son de tendencia platónica.

4. DESPLIEGUE HISTÓRICO DEL RENACIMIENTO ESPAÑOL. El panorama filosófico del renacimiento español puede esquematizarse así:

a) *El prerrenacimiento.*—La filosofía prerrenacentista tiene un representante destacado en el catalán *Raimundo de Sabunde* (o Sibiuda), que en 1436 terminó su famosa obra *Liber creaturarum.*

b) *El humanismo.*—En su faceta más universal, el humanismo estuvo representado por un renacentista español: *Juan Luis Vives* (1492-1540).

c) *Los médicos filósofos.*—Las preocupaciones humanistas abundan también en varios médicos españoles. Destacan, entre ellos, *Gómez Pereira* (1500-1558), *Miguel Sabuco* (m. d. de 1590) y *Juan Huarte de San Juan* (1529-1588).

d) *La tradición tomista y el renacimiento de la escolástica.*—La tradición tomista, en realidad, no se ha perdido nunca. Tras sus dos grandes comentadores clásicos, *Silventre de Ferrara* (1474-1528) y *Cayetano* (*Tomás de Vio, Cardenal Cayetano,* 1474-1534), imprescindibles para el conocimiento de la teología y la filosofía tomista, se produjo en España, en el siglo XVI, un verdadero renacimiento de la escolástica, iniciado y proseguido por la escuela dominicana de Salamanca, con importantes repercusiones en otras universidades peninsulares, especialmente en la de Alcalá. Citando sólo a los representantes capitales de esta renovación cultural, consignamos aquí los nombres de *Francisco de Vitoria* (1480-1546), *Domingo Soto* (1494-1560), *Melchor Cano* (1509-1560), *Bartolomé Medina* (1527-1581) y *Domingo Báñez* (1528-1604). Agréguense los nombres de los también dominicos portugueses *Antonio de Siena* (m. 1548) y *Juan de Santo Tomás* (1589-1644). Junto a ellos merece mención *Francisco de Araújo* (m. 1664). Pertenecen igualmente a este renacimiento tomista los carmelitas descalzos de la Universidad de Alcalá, autores del gran *Cursus Complutensis.*

e) *La filosofía de los jesuitas y el suarismo.*—En el desarrollo del renacimiento escolástico tuvo también espléndido cumplimiento la recién fundada Compañía de Jesús (1540). Sólo citamos, para no hacer interminable la lista, a los autores de primera talla. En el Colegio de Coimbra destacan *Pedro Fonseca* (1548-1597), con quien colaboraron en el gran comentario de Aristóteles que lleva por título *Cursus Conimbricensium, Sebastián de Conto, Manuel de Goes* y *Baltasar Alvarez.* En el Colegio Romano encontramos a *Francisco de Toledo* (1532-1596), *Jaime Ledesma* (m. 1585), *Gabriel Vázquez* (m. 1604), *Juan de Mariana* (1536-1623) y *Silvestre Mauro* (1619-1687). En Alemania enseñó *Gregorio de Valencia* (1551-1603); en Bélgica, *San Roberto Belarmino* (1542-1625); en Italia, *Cosme Alamano* (1559-1604); en Méjico, *Antonio Rubio* (1548-1615). No olvidemos consignar el nombre de *Luis de Molina* (1536-1600), y cerremos la enumeración con el más importante de todos, el *Doctor Eximio Francisco Suárez* (1548-1617), el granadino que enseñó en Segovia, Alcalá, Salamanca, Coimbra, Valladolid y Roma, y con cuyo sistema—el suarismo—se hallará España perennemente presente en la Historia universal de la filosofía.

f) *Otras corrientes de cultura renacentista.*—Con las corrientes anteriores coexisten y se entrecruzan otras hasta dar lugar a esa trama abigarrada y espléndida que es el renacimiento hispano-peninsular. Citemos aquí entre los filósofos platónicos a *León Hebreo* (1505-1535), *Fray Luis de León* (1527-1591), *Sebastián Fox Morcillo* (1528-1560) y *Miguel Servet* (1511-1553); son aristotélicos clásicos *Juan Ginés de Sepúlveda* (1490-1573), *Fernán Pérez de Oliva, Juan Bautista Monllor* y *Gaspar Cardillo de Villalpando* (1527-1581); tiene carácter independiente *Francisco Vallés* (1524-1592), *Benito Arias Montano* (1527-1598) y *Alejo Villegas;* renovaron la *mística San Juan de la Cruz* (1542-1591) y *Santa Teresa de Jesús* (1515-1582) con otro sin fin de nombres carmelitas, agustinos, franciscanos, jesuitas y dominicos. Cerramos esta enumeración con la importante figura del franciscano *Alfonso de Castro* (1495-1558), fundador de la filosofía del derecho penal.

EL RENACIMIENTO DEL

EL RENACIMIENTO DEL HUMANISMO GRIEGO. (SIGLOS XV-XVI)	La idea renacentista de la filosofía.	
	El renacimiento platónico	Nicolás de Cusa. La Academia de Florencia. Bernardino Telesio. Giordano Bruno.
	El renacimiento aristotélico	Del averroísmo latino. De Alejandro de Afrodisia.
	El renacimiento de las escuelas morales	Del epicureísmo. Del estoicismo. Del eclecticismo. Del escepticismo.
	El renacimiento político	Doctrinarios. Oportunistas.
	El renacimiento científico	Copérnico. Kepler. Galileo.

1. La idea renacentista de la filosofía.—Se ha exagerado mucho en la apreciación de las conexiones doctrinales entre el Renacimiento y la Reforma hasta ver en ésta el desenlace lógico y la natural resolución de aquel. Estimamos que la verdad es muy distinta. Ambos movimientos doctrinales se tocan, pero es precisamente en los extremos de su respectivo error. El Renacimiento exalta la razón humana y la Reforma la prostituye. La Reforma proscribe la filosofía y el Renacimiento la venera. El Renacimiento representa la exaltación del hombre natural y la Reforma ve en él pecaminosidad constitutiva.

Cuanto a la actitud filosófica adoptada, Reforma y Renacimiento coinciden en lo negativo: la tremenda oposición a la Escolástica cristiana que había sabido amalgamar en síntesis unificadora la filosofía grecorromana y el pensamiento bíblico. Ambos introducen una fisura en esa síntesis, quedándose cada cual con uno del los elementos desintegrados y desentendiéndose del otro. La Reforma se queda con el pensamiento bíblico, y el desentendimiento, con el elemento grecorromano, se convierte en protesta y en rechazo. Por eso su movimiento es de rebelión religiosa, y al constituirse en religión positiva, rechaza el proceso histórico de evolución homogénea del catolicismo y rompe con la dogmática establecida con posterioridad al Concilio de Nicea. El Renacimiento se queda con el pensamiento grecorromano y el desentendimiento con el elemento bíblico es simplemente de desconsideración. Por eso cae en la exageración del naturalismo sin, empero, constituirse en rebelión religiosa ni menos aún en religión positiva.

Se advierte ahora la necesaria contraposición del concepto renacentista de la filosofía respecto a la actitud adoptada por el reformador Lutero. El pueblo griego, sin la gracia de la revelación, recibió el don de la filosofía, a la que hizo fructificar por sus solas potencias racionales. El Renacimiento, que pretende hacer renacer el pensamiento griego, se propone filosofar, alegre y confiadamente, con ese mismo espíritu exclusivamente racional. Del repertorio de temas tratados por la filosofía griega, dos cobran para él importancia y gravedad: la naturaleza y el hombre. La naturaleza es estudiada en su concreción y legalidad. De ahí que, al mismo tiempo que se incuba la nueva ciencia experimental, se prepara el empirismo moderno. El hombre es estudiado en su naturaleza racional, exaltándola en conexión con sus fuerzas productivas (arte) y con sus manifestaciones sociales (política). De ahí que se prepare también el racionalismo moderno. Y como el Renacimiento vive aún en el clima cristiano, sin lograr desentenderse de lo sobrenatural ni de Dios, con la alegre exaltación de la naturaleza humana y la optimista exaltación de la naturaleza física, corre el peligro de confundir lo natural y lo sobrenatural y hacer a la Divinidad inmanente a las cosas.

2. Renacimiento platónico.—a) *Nicolás de Cusa.*—El primer importante filósofo renacentista, bajo muchos aspectos todavía medieval, es *Nicolás de Cusa* (1401-1464). Hijo de familia modesta, estudió en Heidelberg, Padua y Roma. Fue nombrado cardenal. Sus obras principales son: *De docto ignorantia, De conjecturis, Apologia doctae ignorantiae.* Cuatro son los temas fundamentales de la especulación del Cusano: la docta ignorancia, Dios, el mundo y el hombre.

Hay dos fuentes de conocimiento, además de la sensación: la razón y el intelecto. La razón trabaja con conceptos universales y tiene por objeto propio lo *numerable*, que es el carácter fundamental de los seres finitos. El intelecto se halla iluminado por la fe, verifica la contemplación mística y tiene por objeto el infinito. Lo infinito es desconocido para la razón, pero conocido por el intelecto. Entre la razón y el intelecto hay incompatibilidad, conflicto. Este conflicto se soluciona por el reconocimiento de nuestra ignorancia, por la docta ignorancia. Intenta demostrar la existencia de Dios mediante argumentos poco seguros. Por ejemplo, el argumento fundado sobre el conocimiento que tiene la razón de los seres finitos. Si no existiera Dios, el conjunto de los seres finitos constituiría un número infinito de seres; pero esto es imposible; luego Dios existe. El principio de contradicción no rige para Dios y es sustituido por el principio de coincidencia de los contrarios. El Cusano entiende el mundo como una *explicación* de Dios. Más aún: una manifestación de Dios. un Dios creado. Nicolás de Cusa es panteísta. Dios es la unidad de los contrarios, *complicación* de todas las esencias de las cosas; el mundo es la explicitación múltiple, la *explicación* de la esencia de Dios. El mundo, además, es el mejor de todos los mundos posibles. A pesar de este monismo, aún puede hablarse de individuos dentro del mundo. El hombre es una contracción individual del cosmos: un *microcosmos.* Cada *microcosmos* refleja el macrocosmos entero. En Nicolás de Cusa puede verse un claro precedente de Espinosa y de Leibniz.

b) *La Academia platónica de Florencia.*—Una poderosa corriente de penetración de la cultura bizantina antes y después de la caida de Constantinopla en poder de los turcos (1453) va a producir en Italia un renacimiento platónico y neoplatónico. La figura más representativa de esa penetración bizantina es *Jorge Gemisto Pletón* (m. 1450), que escribió *Sobre la diferencia entre la filosofía platónica y la aristotélica,* y bajo cuya influencia surgió la *Academia platónica* de Florencia. Discípulo suyo fue el cardenal Besarión (1403-1472), que, menos implacable con

HUMANISMO GRIEGO

Aristóteles, escribe, sin embargo, *Adversus calumniatores Platonis*. La Academia de Florencia alcanza su máximo esplendor bajo la dirección de *Marsilio Ficino* (1443-1499), traductor al latín de obras de Platón, Plotino, Proclo, Jámblico y de los libros atribuidos a Hermes Trimegisto. Tiene gran importancia su *Teología platónica*, en la que pretende armonizar el platonismo y toda la filosofía pagana con la sabiduría del cristianismo. Perteneció también a la Academia florentina *Juan Pico de la Mirándola* (1463-1494), hombre de prodigiosa memoria, y cuyo platonismo enlaza con la cábala y desemboca en la magia.

c) *Bernardino Telesio.*—La indagación neoplatónica de la naturaleza se convierte en *materialismo* con *Bernardino Telesio* (1509-1588). Su obra *De rerum natura iusta propria principia* tiene excepcional importancia metodológica. La naturaleza, es decir, el mundo corpóreo debe ser explicado «según sus propios principios», esto es, por la *materia* y su doble fuerza activa: lo *cálido* y lo *frío*.

d) *Giordano Bruno.*—Sobre todos los filósofos del renacimiento destaca *Giordano Bruno* (1548-1600), que, muy joven, ingresó en la Orden de Predicadores, apostatando después y cayendo en la herejía. Condenado por la Inquisición, murió en la hoguera. Sus obras principales son: *De minimo, De monade, De l'Infinito, universo o mondi, De Immenso et Innumerabilibus.*

Su filosofía le fue inspirada por Escoto Orígena, David de Dinant y Nicolás de Cusa. Con estos precedentes, dicho queda que Giordano Bruno es panteísta. Como en Nicolás de Cusa, Dios es la complicación de todas las cosas y coincidencia de todos los opuestos. Pero Bruno da un paso más. Dios es la causa inmanente del mundo y la materia y la forma de todos los seres naturales. Después de esto aún se defiende Bruno del panteísmo. Para ello distingue, como ya había hecho Escoto Erígena, entre *natura naturans* y *natura naturata*. La primera es la naturaleza creadora, Dios como almas del mundo. La segunda es el conjunto de las cosas creadas. El mundo es infinito en el espacio y en el tiempo. El universo entero está animado. El panteísmo de Giordano Bruno se convierte en pampsiquismo. La sustancia única del mundo se particulariza, se *circunstancializa* en una multitud infinita de individuos invisibles e imperecederos. Cada uno de ellos es una mónada. Giordano Bruno ha dejado honda influencia en la filosofía del racionalismo. Concretamente ha influido en Descartes, Espinosa, Leibniz y Schelling.

3. El renacimiento aristotélico.—Aunque los nombres más famosos del Renacimiento siguen las doctrinas platónicas, no escasearon tampoco los estudios aristotélicos. A las polémicas que los renacentistas aristotélicos hubieron de mantener para defenderse de los ataques que les dirigían los platónicos, vinieron a agregarse las luchas de los propios aristotélicos divididos en dos corrientes: la que resultaba prolongación del averroísmo latino y la que enlaza con Alejandro de Afrodisia, introducida en Italia por los refugiados griegos. Tal vez por ello el aristotelismo renacentista, siempre al margen de la interpretación cristiana de Santo Tomás, no logra conquistar el primer plano. Sus representantes ya quedaron nombrados en el cuadro anterior.

4. El renacimiento de las escuelas morales.—Con el platonismo y el aristotelismo renacen también las teorías sustentadas por las cuatro Escuelas morales helenísticorromanas. El epicureísmo tiene un cultivador en *Lorenzo Valla* (1405-1457). El estoicismo es profesado por *Justo Lipsio* (1547-1606). El eclecticismo es resucitado por el antiaristotélico *Pedro Ramus* (1515-1572). Representan el escepticismo *Miguel de Montaigne* (1533-1592), *Pedro Charrón* (1541-1603), y *Francisco Sánchez* (1552-1632).

5. El renacimiento político.—Los tratadistas políticos del renacimiento europeo se dividen en dos campos: el doctrinarismo y el oportunismo. Destacan, entre los doctrinarios, *Tomás Moro* (1480-1535) y *Tomás Campanella* (1568-1639). Son oportunistas políticos *Nicolás Maquiavelo* (1469-1527) y *G. Savonarola* (1452-1498). Recuérdese también a *Hugo Grocio.* Sólo de Campanella decimos algo a continuación.

Campanella, de la Orden de Predicadores, expone sus doctrinas en su fantástica obra, inspirada en Platón, *Ciudad del Sol.* Distingue tres clases sociales que se dedican, respectivamente, a la ciencia, a la guerra y a la produción. Sus virtudes respectivas son la sabiduría, la fortaleza y la templanza. La ciudad está regida por un filósofo, ayudado por miembros de las distintas clases. Todo pertenece a la comunidad. Campanella tiene importancia también en materias estrictamente filosóficas. En teoría del conocimiento, por ejemplo, anticipa muchas ideas que pasan por originales de Descartes. Admite la prioridad del conocimiento del alma y defiende el innatismo de las ideas. Una de sus pruebas de Dios, la basada en nuestra idea de infinito, será también empleada por Descartes.

6. El renacimiento científico.—El renacimiento científico debe ser consignado aquí por su importancia metodológica y su influencia en el desarrollo posterior de la filosofía. Sus representantes fueron citados ya. Sólo decimos dos palabras de los más importantes.

a) *Nicolás Copérnico* (1473-1543), sacerdote polaco, sustituye definitivamente el geocentrismo por el heliocentrismo en su obra *De revolutionibus orbium caelestium.*

b) *Juan Kepler* (1571-1630) se hizo célebre por su formulación de las leyes del movimiento planetario. En un orden estrictamente filosófico, tiene mayor importancia su principio de que la naturaleza está regida por leyes geométricas.

c) *Galileo Galilei* (1564-1642) polemiza constantemente contra la física aristotélica, a la que sustituye por una física experimental, cuyo método de investigación tiene tres fases: observación, hipótesis y verificación. También para Galileo la naturaleza está escrita en lenguaje matemático. Debe notarse, sin embargo, que el matematicismo de Galileo no tiene aún significación ni alcance filosófico.

EL RENACIMIENTO DE LA ESCOLASTICA EN ESPAÑA ... (SIGLOS XVI-XVII)
- Cuestión previa.
- Juan Luis Vives .... Vida. Obras. Doctrina.
- Francisco de Vitoria ... Vida. Obras. Doctrina.
- Francisco Suárez ...... Vida. Obras. Doctrina.

1. Cuestión previa.—El renacimiento hispano-peninsular merecería ser tratado con mayor amplitud de la que aquí nos es posible. Más atrás dejamos consignado el panorama filosófico del renacimiento español. Ahora nos referimos a tres nombres verdaderamente capitales para la historia de la filosofía universal: Vives, Vitoria y Suárez.

2. Juan Luis Vives.—*Vives* (1492-1540) nació en Valencia, donde recibió su primera educación. A los diecisiete años marchó a París. Enseñó en Lovaina, Brujas y Oxford. La influencia de Vives en el ambiente renacentista tuvo dimensiones europeas. Mantuvo correspondencia con los humanistas más insignes, particularmente con Erasmo. Luis Vives vivió intensamente los problemas de la enseñanza. Tuvo ocasión de ver los defectos de la enseñanza dada en la Universidad de París. De aquí nacen sus diatribas contra los métodos y las enseñanzas universitarias y sus proyectos de reforma. Las obras principales de Vives son: *In pseudo dialecticos, De causis corruptarum artium, De tradendis disciplinis, De institutione feminae christianae, De anima.*

En la crítica que hace de las enseñanzas universitarias se dirige principalmente contra la dialéctica estéril, contra el uso de resúmenes, contra el lenguaje bárbaro y descuidado y hasta contra los argumentos de autoridad y la falta de tensión para la investigación original. El remedio a todos estos males está en acabar con la dialéctica y las disputas, en la vuelta a los clásicos griegos y latinos, con el cultivo de sus idiomas y la lectura de sus obras originales.

En el orden filosófico, Vives propugna también una vuelta a los pensadores clásicos, particularmente a Platón y a Aristóteles, tras haber criticado duramente la filosofía escolástica. Mas, aunque certero en la crítica, Vives no fue un filósofo constructivo. Su filosofía es una amalgama de Platón y Aristóteles, sin originalidad ni rigor metafísico. Esta carencia de altura metafísica le hace preocuparse de cuestiones prácticas. Cuando estudia la moral, atiende, sobre todo, a la organización de la vida y a la casuística. Falta en Vives una fundamentación metafísica de las cuestiones éticas.

El mérito de Vives en el orden filosófico ha de buscarse en su psicología. Aplica ya métodos experimentales al estudio de los hechos psíquicos. No es de extrañar, pues, que alguien haya visto en Luis Vives el fundador de la moderna psicología experimental.

3. Francisco de Vitoria.—*Vitoria* (1480-1546) estudió en París y fue profesor de la Universidad de Salamanca. Dejó unos comentarios a varias partes de la *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino. Son también famosas las *Relectiones*, explicaciones extraordinarias que el P. Vitoria daba en la cátedra de Prima de Salamanca, publicadas por primera vez con el título de *Relectiones Theologiae XII.*

EL RENACIMIENTO DE LA

En las *Relectiones* está contenida la doctrina filosófica de Francisco de Vitoria. Las más importantes a este propósito son la *De protestate civili* y las dos *De Indiis et jure belli.*

Para Vitoria, la potestad civil es el derecho de gobernar la sociedad. Estudia detenidamente las causas de la potestad civil. La causa final es el perfeccionamiento del hombre; la eficiente, Dios, que es de quien procede la sociedad civil y, por ende, la autoridad; la causa material es la misma sociedad.

La autoridad reside propiamente en la comunidad. Pero no pudiendo la comunidad ejercerla por sí, ha de confiarla al rey. El rey, constituido por la sociedad, representa y rige la comunidad política. Por ello, las culpas cometidas por el rey son también imputables a la sociedad y puede ser castigada.

También se ocupó Vitoria de hacer un estudio de la ley. Esta puede ser divina o humana. La ley divina no puede ser derogada, y es justa y obligatoria por la voluntad del legislador. La ley humana, por el contrario, puede ser derogada, y para su obligatoriedad se precisa, además de la voluntad del legislador, que sea útil y conforme a la razón. En estas condiciones la ley humana puede decirse que es ley de Dios, y, por lo mismo, obliga en conciencia. La obligatoriedad de la ley puede cesar en cuanto pierda su razón de ser. También las leyes del tirano tienen fuerza obligatoria en cuanto son útiles a la sociedad, pero tal obligatoriedad no procede del tirano, sino de la sociedad misma.

Vitoria se ocupó también del derecho de gentes. El derecho de gentes es verdaderamente ley, establecida por la sociedad universal. Vitoria reconoce la soberanía y la independencia de los diversos estados nacionales. El príncipe de cada uno de ellos debe tener la plenitud del poder, sin supeditación a ningún otro príncipe temporal. Ni siquiera reconoce Vitoria la autoridad del Papa sobre los príncipes en asuntos puramente temporales. La idea medieval del imperio queda de esta manera desechada. Pero Vitoria proclama decididamente la idea de una comunidad internacional de los estados.

Vitoria intervino en la famosa controversia sobre la conquista de las Indias. De una parte, Juan Ginés de Sepúlveda sostenía la licitud de la guerra a los indios y su dominación por España. Se fundaba en que los indios eran idólatras, en su estado de incivilización, en la necesidad de su conversión a la fe y en el sacrificio que hacían de vidas humanas. Por otro parte, Fray Bartolomé de las Casas negaba la licitud de la guerra a los indios, admitiendo únicamente una actuación sobre ellos, pacífica y caritativa, para convertirlos a la fe. Vitoria resuelve esta cues-

tión planteando el problema no desde el punto de vista de los indios, sino desde el de la situación concreta de España. Los españoles tenían verdadero derecho a residir en América, a comerciar con los indios, a adquirir la propiedad de las cosas abandonadas y a predicar la fe de Cristo en aquellas tierras. Ahora bien: si los indios se oponen al ejercicio de estos derechos, España puede hacerles la guerra. Con motivo de esto, da Vitoria su doctrina sobre el problema de la licitud de la guerra. Para que la guerra sea justa se precisa que sea declarada por la autoridad legítima y por causa razonable, como la necesidad de castigar las injurias y de proporcionar la paz social. No son, en cambio, causas justas de la guerra la diferencia de religiones ni el engrandecimiento del pueblo. Dentro ya de la guerra es lícito todo lo necesario para la defensa del bien común.

Francisco de Vitoria es una de las mentes más preclaras, y legó a la Humanidad una nueva ciencia: el derecho internacional.

4. FRANCISCO SUÁREZ.—*Suárez* (1548-1617) nació en Granada, estudió en Salamanca y fue profesor, sucesivamente, en Segovia, Roma, Alcalá, Salamanca y Coimbra. Las obras principales de Suárez son: *Metaphysicarum disputationum, De anima, Varia opuscula Theologica, Tractatus de legibus ac de Deo legislatore, Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores.*

Ante la imposibilidad de tratar al detalle toda la obra filosófica de Suárez, damos a continuación aquellas doctrinas más originales del Doctor eximio.

Para Suárez, la ontología trata del ser real en cuento real. El concepto de ente no es equívoco ni unívoco, sino análogo, predicado primariamente de Dios y secundariamente de las criaturas. Pero mientras Santo Tomás admite que esta analogía es de proporcionalidad y de atribución, Suárez niega la analogía de proporcionalidad y defiende la analogía de atribución intrínseca.

En el problema de la individuación se opone a Santo Tomás, que ponía el principio en la materia en cuanto es fundamento de la cantidad, y a Escoto, que lo ponía en la forma. Francisco Suárez pone el principio de individualización en la unión de la materia y la forma. La materia prima sólo puede individualizarse por sí misma. De la misma manera, la forma sustancial no puede individualizarse más que por sí misma. En los seres compuestos de materia y forma, pues, el principio de individuación es esta materia y esta forma unidas entre sí. Los modos sustanciales se constituyen en sí mismos por su entidad, y, por tanto, se individualizan también por sí mismos. Igual ocurre con las sustancias inmateriales, que se individualizan por su propia entidad, que de por sí se distinguen unas de otras, sin que haya que apelar a los individuos-especies de Santo Tomás. Finalmente, hasta los mismos accidentes se individualizan por sí mismos y no por orden a las sustancias, como admitía el Doctor Angélico.

Suárez estudia también la cuestión de la distinción entre la esencia concreta y la existencia en acto de los seres creados. También aquí rechaza la doctrina tomista, que defiende la distinción real. Para Suárez, en efecto, hay únicamente distinción de razón.

También en teodicea introduce Suárez algunas innovaciones. En primer lugar, considera inválida la primera vía de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios. Y ello porque el principio en que se basa—todo lo que se mueve se mueve por otro—no es verdadero, ya que, según Suárez, hay muchos seres que se mueven por sí mismos. Además, porque con llegar a un primer motor inmóvil, no se prueba que éste sea distinto del ser movido. También restringe el valor demostrativo de otras vías tomistas. Por lo que se refiere a la esencia de Dios, defiende que no podemos conocerla por la luz natural de la razón; únicamente podemos demostrar algunos atributos. En la tan debatida cuestión en el siglo de oro de la escolástica española, sobre el conocimiento que tiene Dios de los futuros contingentes, Suárez, después de rechazar todas las opiniones dadas, afirma que Dios conoce tales futuros por intuición directa de la realidad de las cosas que acontecerán contingentemente. En lo que se refiere a los futuros contingentes condicionados, admite también Suárez la llamada *ciencia media*, establecida por Molina. En conexión con este problema, y por lo que se refiere al modo cómo la causa primera concurre a las acciones de las causas segundas, Suárez, en concordancia con Molina, rechaza la premoción física de los tomistas y defiende el concurso simultáneo.

Para Suárez, la lógica es absolutamente ciencia especulativa, pero *secundum quid* es ciencia práctica.

En psicología sostiene, contra Escoto y los nominalistas, que entre el alma y sus potencias hay distinción real, de acuerdo con el sentir general de los tomistas, pero declarando esta opinión únicamente como probable. En cambio, modifica la teoría tomista de la abstracción. La cosa singular es conocida directamente y no por reflexión sobre la especie sensible. Suárez, de acuerdo ahora con Escoto, no cree en la determinación de la voluntad por el juicio práctico del entendimiento, reivindicando así la plenitud del libre albedrío.

Las mayores innovaciones filosóficas de Suárez han de verse en la ética. Acepta la definición clásica que Santo Tomás da de la ley, aunque, después de bien examinada, Suárez da la suya propia, concebida en estos términos: «La ley es un precepto común, justo y estable, suficientemente promulgado.» El Doctor Eximio ha profundizado notablemente casi todos los temas de la filosofía jurídica. El Derecho natural, el de gentes, el civil, el político, son ampliamente tratados por Suárez. La autoridad política viene de Dios, pero no recae inmediata y directamente sobre la persona que tiene la soberanía, sino sobre toda la sociedad civil.

Finalmente, Suárez es decidido partidario del probabilismo moral.

1. El despliegue del racionalismo.—El racionalismo se inicia con Renato Descartes, quien, vinculado al problema del método, logra constituir el primer sistema moderno con caracteres tan definidos y personales que merece llevar su nombre (el *cartesianismo*); se continúa con Arnaldo Geulincx, que formula el *ocasionalismo*, doctrina según la cual las criaturas son meras ocasiones para la acción de la única causa que es Dios; se desarrolla ampliamente en el mismo sentido ocasionalista hasta convertirse en el *ontologismo*, especie de empirismo racional de Dios, con Nicolás Malebranche; desemboca en el *monismo panteísta*—identidad metafísica entre Dios y el mundo, trascendiendo de su física distinción— con Benito Espinosa, y alcanza su nivel conclusivo en el *pluralismo* monádico de signo espiritualista, con Godofredo Guillermo Leibniz.

2.—Vida y obras.—*Renato Descartes* (1596-1650), hijo de familia noble, nació en Haye, en la Turena. Estudió en el colegio de los jesuítas de La Flèche, famoso en la vida educativa de Francia; allí cursó la filosofía escolástica, las matemáticas, las lenguas y literaturas clásicas, llegando a adquirir un saber enciclopédico. A la salida de La Flèche, va a París, y, en medio de la molicie y la vida de placer, se siente escéptico para toda ciencia que no sea la matemática, la cual, aunque posee evidencia, no reporta, sin embargo, ningún conocimiento de lo real. Más tarde se hizo militar a las órdenes de Mauricio de Nassau, y posteriormente pasa al ejército de Maximiliano de Baviera, que luchaba en la guerra de los treinta años contra los Bohemios. Así recorre varias regiones de Alemania, Suiza, Italia, Holanda, etcétera. Desde 1629 reside habitualmente en Holanda. Invitado por la reina Cristina de Suecia, va a Estocolmo, donde el clima le ocasiona la muerte.

Las obras principales de Descartes son: *Discours de la méthode, Meditationes de prima philosophia, Principia philosophiae, Regulae ad directionem ingenii.*

3. El problema.—En Descartes había hecho presa el escepticismo. En este derrumbamiento general del saber, sólo la matemática quedaba en pie. Pero la matemática no es ciencia de lo real. Descartes quiere hacer una filosofía de lo real absolutamente indubitable. Para ello tomará a la matemática por modelo. Dos buenas condiciones reúne la ciencia matemática, merced a las cuales goza de certeza: un punto de partida, admitido como postulado, y el método rigurosamente deductivo. El problema con que tiene que habérselas Descartes es, desde este momento, la búsqueda del primer principio de la filosofía, para, sobre él, construir deductivamente todo el sistema del saber.

4. La duda.—Ninguna verdad susceptible de duda puede ser principio de la filosofía. De aquí que, para encontrar éste, debamos comenzar por aquélla. Este es el sentido de la duda metódica que viene a instaurar Descartes.

5. Los motivos de duda.—Como no es posible ir examinando una a una todas las verdades, Descartes busca algunos criterios con los cuales desechar grandes regiones del saber. Encuentra cuatro:

a) Los sentidos que, si alguna vez me han engañado, puedo suponer que me engañan siempre, con lo cual quedan desechadas las verdades de experiencia.

b) El mal uso de la razón, por lo cual me he engañado alguna vez, me hace ser precavido y suponer que puedo engañarme siempre, con lo que queda descartado otro gran sector de conocimientos.

c) La falta de un criterio para distinguir el estado de vigilia del estado de sueño, por lo que todas las impresiones se harán ilusorias.

d) La hipótesis del genio maligno, que afecta a la seguridad de todas las verdades que pueden haber quedado en pie con los criterios anteriores.

6. El cogito.—Con estos cuatro motivos, Descartes se dispone a pensar que todo es dudoso y falso; pero he aquí que en medio de la duda, y precisamente por ella, aparece una verdad absolutamente indubitable; la existencia del propio ser dubitante. Queriendo pensar así—dice Descartes—que todo era falso, era menester que yo, que lo pensaba, fuese algo, y observando que esta verdad: *Pienso, luego existo*, era tan firme y segura, que ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos eran capaces de quebrantarla, juzgué que podía tomarla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía, en cuya busca iba.

Efectivamente, ninguno de los motivos de duda puede hacer mella en la verdad del *cogito:* si me engañan los sentidos, al menos será verdad que yo *soy* el engañado; si me equivoco al hacer uso de la razón, *soy* yo el equivocado; si, creyendo estar despierto estoy, sin embargo, soñando, al menos *soy* soñador, y finalmente, si algún genio maligno me engaña, al menos *existo* yo, que soy engañado.

7. El yo.—Descartes tiene asegurada la existencia del yo pensante; mas ¿en qué consiste propiamente el yo? Descartes, haciendo uso de un proceso eliminativo (yo no soy mi brazo, ni mi pierna, etc.), concluye que es una cosa que piensa: *ego sum res cogitans.* El yo, pues, queda reducido a razón. En la razón, en el yo va a fundar Descartes toda la filosofía.

8. El criterio de verdad.—Ya tiene Descartes una verdad. Es preciso examinarla bien, porque va a proporcionarnos el criterio que distingue las verdades indubitables de aquellas en que muerde la duda. Lo único que nos asegura la absoluta certeza de esta pri-

mera verdad es que así la *concebimos* con absoluta *claridad* y perfecta *distinción*. El criterio de certeza es, pues, la claridad y distinción de mi concepción. Obsérvese que la evidencia de Descartes tiene caracteres subjetivos y no objetivos. La evidencia no se refiere a las *cosas* que concibo, sino a mi *concepción* de las cosas.

9. LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS.—Con la primera verdad y el criterio de su evidencia pretende Descartes recuperar todas las verdades. Pero la hipótesis del genio maligno no le permite avanzar. Se hace, pues, preciso remover este obstáculo demostrando la existencia y la veracidad de Dios. Para ello utiliza Descartes varias pruebas. He aquí las dos principales:

a) Yo, ente finito e imperfecto, encuentro en mí la idea de lo infinito y perfecto; esta idea no puede proceder de mí, pues soy imperfecto, ni de las cosas, que tampoco son infinitas y perfectas; tiene, pues, que proceder del Ser mismo infinito y perfecto; es decir, de Dios.

b) Utiliza también Descartes el llamado argumento ontológico que formulara por primera vez San Anselmo en el siglo XI. Yo tengo en mí la idea de un ser perfecto; la existencia es una perfección que no puede faltar al ser infinitamente perfecto; luego este Ser existe.

Asegurada la existencia de Dios, Ser infinitamente perfecto, le es sumamente fácil a Descartes probar su veracidad, ya que la concibe clara y distintamente como una de las perfecciones.

10. LA RES EXTENSA.—Al lado de la *res pensante* pone Descartes la *res extensa;* es decir, el mundo. Ambas proceden por creación de la *res infinita,* es decir, de Dios. ¿Cómo se le ofrece a Descartes la *res* extensa? Con el criterio de la idea clara y distinta y la veracidad de Dios, puede admitir ya que sus impresiones subjetivas responden a la realidad de las cosas. Pero éstas se reducen a simple extensión. Descartes elimina todo otro elemento como componente de los cuerpos, y por eso su física se reduce a geometría. La razón de este exclusivismo se encuentra en que sólo percibe clara y distintamente la extensión.

Con esto viene a plantearse en la filosofía cartesiana el difícil problema de la comunicación de las dos sustancias: la *res* extensa y la *res* pensante. Para Descartes es Dios quien funda la comunicación de las dos sustancias finitas.

11. LA RES PENSANTE.—Los animales son puras cosas extensas, autómatas. Pero en el hombre hay que distinguir el cuerpo y el alma, la *res* extensa y la *res* pensante. Siendo de naturaleza radicalmente diferentes, no pueden unirse más que accidentalmente. El alma se aloja en la glándula pineal, y desde allí, por medio de los espíritus animales, dirige el movimiento de los órganos corporales y recibe las impresiones del exterior.

12. EXAMEN DE LA DOCTRINA CARTESIANA.—Ningún punto fundamental del pensamiento filosófico de Descartes puede admitirse sin restricción. Es cuestionable que la existencia del yo cogitante sea el principio de la filosofía; falso que el hombre se reduzca a razón; inválido el carácter subjetivo del criterio de certeza y notoria su modalidad circular; deficiente su mecanicismo y geometrismo físicos; está mal planteado el problema de la comunicación de las sustancias por haber resuelto mal el problema de su unión.

En el fondo del cartesianismo hay implícito un error que lo invalida desde su misma raíz. La univocidad del ente, esto es, la creencia en el principio de la unidad de la realidad que no reconoce diferentes estructuras en el ser, y que, por lo mismo, postula la unidad del método.

13. CARTESIANISMO Y ANTICARTESIANISMO.—El racionalismo inaugurado por Descartes se extendió rápidamente por casi toda Europa. Ante el cartesianismo se adoptaron, desde el primer momento, dos actitudes fundamentales: una, de radical oposición, y otra, de aceptación entusiasta. Cartesianos y anticartesianos luchan por el predominio o la desaparición de la nueva filosofía.

Todavía en vida de Descartes surgen numerosas oposiciones al nuevo sistema. Fueron formuladas como «objeciones» y reproducidas, con sus «contestaciones», por el propio Descartes, al final de las *Meditaciones. Caterus* es el autor de las primeras objeciones; el *P. Mersenne* recogió, interrogando a diversos teólogos de París, las *segundas;* las *terceras* objeciones se deben al empirista inglés Hobbes; *Antonio Arnauld* compuso las *cuartas; Antonio Gassendi* formuló las *quintas;* las *sextas* y las *séptimas* son debidas a diversos teólogos y filósofos. Son decididos anticartesianos con *Bourdin, Hardouin, Voet, More* y tantos otros, el fideísta *Daniel Huet* y el escéptico *Pedro Bayle.*

Tuvo también Descartes numerosos continuadores. A los ya citados Geulincx, Malebranche y Espinosa, agréguense los nombres de *Vittich, Chauvin, Becker, Clauberg, Borelli, Doria, Fardarella.* Inclúyanse también al católico Mersenne y al jansenista Arnauld, quienes, a pesar de haber compuesto las segundas y cuartas «objeciones», son partidarios fervorosos de Descartes. Este último, juntamente con *Pedro Nicole,* también jansenista, es el autor del célebre *Arte de pensar,* conocido por *Lógica de Port-Royal* (1662).

Consideración aparte merecen los pensadores religiosos franceses influidos por Descartes y, al mismo tiempo, hostiles al racionalismo cartesiano. Citemos, en primer lugar, a *Blas Pascal* (1623-1662), cuyo pensamiento filosófico, de una gran precocidad, desborda la especulación pura para entrar en el dominio religioso, haciendo compatible un escepticismo parcial de la razón con un dogmatismo sentimental del «corazón»; a su lado, sin el jansenismo de que se resentía Pascal, consignemos los nombres de *Benigno Bossuet* (1627-1704) y *Francisco Fénélon* (1661-1715).

A. MALEBRANCHE Y EL OCASIONALISMO ...	Vida y obras. Filiación cartesiana. El ocasionalismo. La visión en Dios. La visión de Dios. Conclusiones.
y	
B. ESPINOSA Y EL PANTEISMO .... (SIGLO XVIII)	Vida y obras. Punto de partida cartesiano. Teoría de la sustancia. Los atributos. Los modos. La comunicación de las sustancias. El hombre. La ética. Conclusiones.

MALEBRANCHE

A. MALEBRANCHE Y EL OCASIONALISMO.

1. *Vida y obras.—Nicolás Malebranche* (1638-1715) nació en París, de familia distinguida. Estudió filosofía en el Collège de La Marche y teología en la Sorbona. Perteneció a la Congregación del Oratorio. Estudió, sobre todo, a Descartes, San Agustín y Platón.

Sus obras principales son: *De la recherche de la vérite, Méditations chrétiennes et métaphysiques, Traité de la nature et de la grâce, Entretiens sur la métaphysique et la religion, Traité de morale. Entretiens d'un philosophe chretien et d'un philosophe chinois sur la nature de Dieu.*

2. *Filiación cartesiana.*—Malebranche recoge de Descartes el problema de las relaciones del alma y del cuerpo, o, si se quiere, el problema más general de la comunicación de las sustancias. Para resolverlo, inventa sus teorías de las causas ocasionales (ocasionalismo) y de la visión en Dios (ontologismo).

Descartes, en efecto, había lanzado a la filosofía el problema de la comunicación del alma y el cuerpo, dando del mismo una solución tan pueril, que no podía satisfacer ni a sus más fervientes seguidores. Malebranche, que recoge el problema, afirma al mismo tiempo la imposibilidad de la comunicación entre el alma y el cuerpo, dada la irreductibilidad del pensamiento y la extensión.

Obsérvese que Malebranche admite al planteamiento tal como lo encuentra en Descartes, aunque después no pueda conformarse con la solución ofrecida por el creador del racionalismo. De esta manera, un seudoproblema determinará toda la temática de la filosofía de Malebranche.

3. *El ocasionalismo.*—Ofreciéndosele la solución cartesiana de la interacción del alma y el cuerpo como una explicación inconsecuente, y no queriendo romper con el planteamiento del problema tal como había sido establecido por Descartes, se ve forzado a negar en redondo toda comunicación entre las sustancias. El alma no puede actuar sobre el cuerpo ni éste sobre aquélla. Es más: propiamente el alma y el cuerpo no actúan, no producen verdaderas causaciones. Sólo Dios puede ser causa. Es Dios quien, con ocasión de una idea del alma, produce en el cuerpo el movimiento correspondiente. Asimismo es Dios también quien, con ocasión de un movimiento de un órgano corporal, produce en el alma una afección. Las voliciones del alma y los movimientos del cuerpo son meras causas ocasionales de la verdadera causación, sólo producida por Dios. Tal es la teoría del ocasionalismo.

4. *La visión en Dios.*—Según Malebranche, hay tres manernas de conocer:

a) Por conciencia (el conocimiento que el alma tiene de sí misma).

b) Por las ideas (el conocimiento que tenemos de las cosas, ya que éstas no las vemos en sí mismas, sino por las ideas que representan su naturaleza).

c) Por sí mismo (el conocimiento que Dios tiene de sí.

Ahora bien: dejando aparte el conocimiento por conciencia y el conocimiento por sí mismo, Malebranche afirma que las ideas, arquetipos de las cosas:

a) No son innatas.

b) No son creadas por el alma.

c) No proceden de la percepción sensible; antes bien, la percepción necesita de ellas.

d) Sino que forzosamente tienen que estar en Dios.

Dios es, en efecto, para Malebranche, el lugar de las ideas, al propio tiempo que es el lugar de los espíritus. El alma, pues, está en inmediata unión con Dios. El alma ve las ideas en Dios. Tal es la teoría de la visión en Dios.

5. *La visión de Dios.*—Malebranche no se para aquí. De la visión *en* Dios concluye la visión *de* Dios. Ya Arnauld objetaba a Malebranche que si las ideas están en Dios y, por ende, forman parte de su esencia, ver las ideas en Dios equivale a ver la esencia misma de Dios. Malebranche se defiende distinguiendo entre infinito relativo e infinito absoluto (infinitamente infinito). Ver un infinito relativo en Dios es, en efecto, ver a Dios, pero no como es en sí mismo.

A la base de todo otro conocimiento pone Malebranche el conocimiento de Dios. Dicho en términos de la Escuela: Dios es el *primum cognitum.*

6. *Conclusiones.*—La doctrina de Malebranche adolece de graves defectos:

a) Interpreta mal la naturaleza humana al separar el alma del cuerpo.

b) El problema de la interacción es, desde este momento, un problema ficticio.

c) El ocasionalismo es una deficiente teoría de la causalidad. Las criaturas son también causas principales, aunque segundas con respecto a Dios, causa primera.

d) La visión en Dios es un artificio que pone Malebranche por no haber hecho un análisis suficiente de la naturaleza de la percepción.

e) Hay evidente confusión del *primum cognitum* con el *primum ontologicum.*

f) En el fondo de las teorías de Malebranche está implícito el postulado platónico de que la idea rige al ser.

B. ESPINOSA Y EL PANTEÍSMO.

1. *Vida y obras.—Benito Espinosa* (1632-1677) nació en Amsterdam, aunque procedía de una familia de judíos emigrados de la península Ibérica a los Países Bajos. Fue expulsado de la sinagoga por sus

Y ESPINOSA

opiniones religiosas. Vivió, en extremada pobreza, dedicado a la filosofía y a pulir cristales de óptica.

Sus obras principales son: *Renati des Cartes Principiorum philosophiae, Ethica ordine geometrico demonstrata, Tractatus de intellectus emmendatione, Tractatus theologico-politicus, Tractatus politicus.*

2. *Punto de partida cartesiano.*—Aunque Espinosa conocía la filosofía tradicional, y sobre todo a Escoto, Occam y Suárez, cuando comienza su filosofía parte de la dimensión cartesiana y, concretamente, de la definición de la sustancia.

Descartes había dicho que la sustancia es aquello que no necesita de otra cosa para existir: sólo, pues, con contradicción podría llamar sustancias a la *res cogitans* y a la *res extensa.* Espinosa define la sustancia diciendo que es aquello que es en sí y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa, por el cual deba ser formado, y con más lógica que Descartes, concluye que sólo hay una sustancia. De esta manera elabora Espinosa, partiendo de la definición de sustancia, y por aplicación de un método rigurosamente deductivo *(ordine geometrico)* su sistema panteísta.

3. *Teoría de la sustancia.*—La sustancia, es decir, la naturaleza, es decir, Dios es el ser infinito, absoluto, perfecto, causa de sí mismo. Contra el dualismo cartesiano de las sustancias pensante y extensa, Espinosa afirma que Dios es la única sustancia identificada con la naturaleza impersonal del universo: *Deus, sive substantia, sive natura.* De esta única sustancia se deriva todo fenómeno, y, por lo mismo, de nuestro concepto de Dios y mediante un orden rigurosamente matemático, ha de poder deducirse todo el sistema filosófico.

Espinosa intenta demostrar el monismo de la sustancia con un largo razonamiento, cuyas etapas principales son las siguientes:

a) La causalidad transitiva supone comunidad de atributos entre la causa y el efecto;

b) Pero entre dos sustancias no puede haber comunidad de atributos;

c) Luego una sustancia no puede producir a otra ni ser por otra producida;

d) Pero entonces toda sustancia es causa de sí misma *(causa sui),* envolviendo su esencia necesariamente la existencia;

e) En consecuencia, toda sustancia es infinita, autosofuciente;

f) Mas, si existe una sustancia absolutamente infinita, con una infinidad de atributos infinitos, no hay lugar para la existencia de otra sustancia;

g) Y como existe Dios, sustancia infinitamente infinita, es preciso decir que «además de Dios no puede darse ni concebirse otra sustancia» *(praeter Deum nulla dari nec concipi potest substantia).*

4. *Los atributos.*—Las dos sustancias creadas—*res extensa* y *res cogitans*—que admitía Descartes quedan reducidas, en la mente de Espinosa, a meros atributos de la única sustancia. En efecto, la sustancia o Dios tiene infinitos atributos infinitos, de los cuales únicamente conocemos dos: la extensión y el pensamiento.

5. *Los modos.*—Los atributos se realizan en lo que Espinosa llama *modos.* Modo, por contraposición a la sustancia, es aquello que existe en otro y se concibe por otro. Los modos son afecciones mediante las cuales se expresa la sustancia única a través de sus atributos. Los modos del atributo extensión son las *cosas* individuales. Los modos del atributo pensamiento son las *ideas.*

6. *Problema de la comunicación de las sustancias.* El problema de la comunicación de las sustancias, que Descartes lanzara a la metafísica del racionalismo, obtiene en Espinosa una solución muy lógica, de acuerdo con su teoría de la sustancia. Propiamente desaparece el problema en cuanto tal. Ya no hay dos sustancias que poner en comunicación, sino una. Mas, aunque la sustancia tiene dos atributos, no hay problema de comunicación, sino sólo de correspondencia. Esta correspondencia puede establecerse ya *a priori:* entre el pensamiento y la extensión habrá una correspondencia de riguroso paralelismo: al fin y al cabo, los dos atributos de una única sustancia, de la cual son expresión. Más aún: el paralelismo habrá de hacerse extensivo a los modos: cada modo del atributo extensión—cosa individual—será paralelo a su correspondiente modo del atributo pensamiento —idea—. Por eso dice Espinosa que el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas. *Ordo et conexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.*

7. *El hombre.*—Para Espinosa, el hombre es un modo de la única sustancia, pero un modo peculiar, ya que es modo de los dos atributos—extensión y pensamiento—de Dios. El hombre tiene cuerpo y alma. No hay unión del cuerpo y el alma, pero sí paralelismo. Todo lo que acontece en el hombre es natural. El hombre carece de libertad. Espinosa tiene una idea de la libertad, según la cual sólo Dios es libre. Mas el hombre puede liberarse por el conocimiento y la obediencia de Dios: obedecer a Dios es libertad.

8. *La ética.*—La ética de Espinosa abarca todo su sistema. Es, en primer lugar, una ontología de Dios, la única sustancia o naturaleza eterna e infinita. Es, en segundo término, un tratado de los dos atributos divinos: la extensión y el pensamiento. En tercer lugar, un estudio de las pasiones. En cuarto término, una investigación acerca de la servidumbre humana. Finalmente, una exposición de la potencia del intelecto o de la libertad y la felicidad del hombre, que no es otra cosa que un amor intelectual a Dios.

9. *Conclusiones.*—El sistema de Espinosa muestra claramente cuán exacta era la afirmación de Santo Tomás, según la cual, un error pequeño al principio es grande al final. La falsa noción de la sustancia determina el gran error de todo el sistema de Espinosa.

La concepción de la univocidad del ente, esto es, el principio implícito de la unicidad de todo lo real, y la aplicación del método matemático, incongruente con la estructura noética del objeto de la filosofía, son los dos grandes fallos que invalidan radicalmente el panteísmo de Espinosa.

LEIBNIZ (SIGLOS XVII-XVIII)
- Vida y obras.
- Dimensión filosófica.
- La crítica de Descartes.
- La mónada.
- Jerarquía de las mónadas.
- El hombre.
- La comunicación de las sustancias.
- El optimismo metafísico.
- El conocimiento.
- La teodicea.
- Conclusiones.

1. VIDAS Y OBRAS.—*Godofredo Guillermo Leibniz* (1646-1716) nació en Leipzig y murió en Hannover. Es uno de los más vastos ingenios de la Humanidad. Estudió las lenguas clásicas y conocía la filosofía escolástica. Gran matemático, descubrió el cálculo infinitesimal al mismo tiempo que Newton el método de fluxiones. Intervino activamente como diplomático en la política europea. Fundó la Academia de Ciencias de Berlín, de la cual fue el primer presidente. Trabó contacto con Bossuet para unir el catolicismo y el protestantismo, pero no llegó a convertirse. Conocía la teología y en sus páginas asoman con frecuencia nombres de teólogos españoles.

Sus obras principales son: *Discours de Metaphysique, Système nouveau de la nature et de la communication des substances, Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal; Nouveaux essais sur l'entendement humaine, Les principes de la nature et de la grâce fondés en raison, Monadologie.*

2. DIMENSIÓN FILOSÓFICA.—Con Leibniz acaba propiamente el período filosófico del racionalismo instaurado por Descartes, y en él se inicia la nueva época del idealismo. Leibniz se mueve, pues, en la problemática planteada por Descartes, Malebranche y Espinosa. Pero, por otra parte, se halla atento a las grandes cuestiones de la filosofía escolástica y, sobre todo, del florecimiento teológico español del siglo XVII. También los empiristas ingleses, aunque sólo sea por vía de condicionamiento problemático, están presentes en Leibniz.

3. LA CRÍTICA DE DESCARTES.—Para una rápida ojeada de la filosofía de Leibniz es conveniente partir de la crítica que este autor hizo de la física cartesiana. Recuérdese que Descartes reducía el cuerpo a extensión. En un sistema cerrado, la cantidad de movimiento debía ser constante. El mundo en su totalidad es un sistema cerrado y la constante universal viene expresada por la fórmula *m v*. Leibniz corrige este error físico de Descartes y establece que la constante universal es la fuerza viva, es decir, la mitad de la masa multiplicada por el cuadrado de la velocidad. El mecanicismo y geometrismo de la física de Descartes es rechazado por Leibniz. Los cuerpos no se reducen a extensión. Si tomo, por ejemplo, dos cuerpos, una esfera y un cubo, y los disminuyo en su extensión hasta dejarlos reducidos a un punto, el resultado final de esta operación es algo inextenso, pero con estructura diferente en cada caso. No es la extensión la esencia de los cuerpos, sino la fuerza, la *vis*. La física de Leibniz no será estática, sino dinámica.

4. LA MÓNADA.—Todo centro de *fuerza*, de energía, de actividad es, para Leibniz, sustancia. Las sustancias no son dos, como en Descartes; ni una, como en Espinosa, sino infinitas. A cada una de estas sustancias, que constituyen la estructura metafísica de los seres, llama Leibniz *mónadas*. Etimológicamente, mónada significa unidad. Las mónadas son los elementos indivisibles de las cosas. La mónada es simple, indivisible, inextensa, inalterable; no comienza sino por creación, y no acaba sino por aniquilamiento. No es sujeto de ninguna acción exterior, ni actúa ella misma sobre nada exterior. «Las mónadas no tienen ventanas por las cuales pueda entrar o salir alguna cosa.» La esencia de la mónada es la fuerza: una fuerza representativa y apetitiva; por tanto, viva, animada. Cada mónada representa en sí el mundo entero: su vida consiste en el despliegue interno de sus propias posibilidades.

5. LA JERARQUÍA DE LAS MÓNADAS.—Ninguna mónada es inerte, pero cada una es, respecto de las otras, más o menos consciente, y según el grado de conciencia con que cada una refleja el mundo entero establece Leibniz una jerarquía que va desde la mónada infinita —Dios— hasta las mónadas que constituyen los cuerpos naturales. No hay dos mónadas iguales. La corporeidad está constituida por mónadas de imperfecta fuerza representativa, de percepción en el mínimo grado de claridad. Hay mónadas que, además de conciencia, tienen memoria; además de percepción, apercepción: es la mónada que constituye el alma humana. Hay, finalmente, una mónada infinita, creadora, una mónada de las mónadas: Dios.

6. EL HOMBRE.—Leibniz mismo debió notar la insuficiencia de su dinamismo sustancial al hacer aplicación de la teoría general al estudio del hombre. El hombre es, por de pronto, un compuesto. Primeramente, un compuesto de cuerpo y alma, de máquina y espíritu. El alma no parece constituir problema ulterior: es simple; por tanto, constituye ella sola una mónada. El cuerpo, empero, es, a su vez, compuesto de un repertorio indefinido de mónadas. Plantea, en consecuencia, el problema de su unidad. ¿Cómo es posible que una pluralidad de mónadas o sustancias simples coincidan en la unidad del cuerpo de cada hombre particular? Y, posteriormente, ¿cómo es posible la unión del cuerpo y el alma en la unidad del hombre?

Para resolver este problema apela Leibniz, en primer término, a su teoría de la «mónada dominadora». Pero como esta teoría, lejos de resolver el problema, le conduce a nuevas dificultades, acude ulteriormente a la escolástica en busca de solución definitiva. Declara, en efecto: «Mi doctrina sobre la sustancia compuesta es la misma doctrina de la escuela peripatética, con la diferencia de que ésta ignoraba las mónadas».

Mas es preciso entenderse. Cuando un peripatético habla de sustancia compuesta, se refiere a una composición «esencial» y resuelve que los elementos de este compuesto son la *materia* y la *forma*, y si el peripatético es tomista, declarará que la unión de

ambas se produce sin necesidad de vínculo extraño, *nullo vinculo extraneo ea colligante.* Esta, empero, no es la dimensión en que se coloca Leibniz, ya que trata de ver, no cómo se componen la materia y la forma en el seno de la sustancia corpórea, sino cómo se unen dos o más sustancias simples para originar una sustancia compuesta, es decir —usando sus propias palabras—, cómo *ex pluribus substantiis oritur una nova.* El modelo peripatético que Leibniz tuvo presente se lo proporcionó el eximio Suárez. Y por eso apela a un *vinculum substantiale* que relaciona las diferentes mónadas vinculándolas a la unidad de un mismo ser. Semejante teoría ni al propio Leibniz debió parecer clara, y tal vez por eso la propuso sólo tardíamente y con ciertas restricciones. Obsérvese, en efecto: en el seno del hombre particular existe un repertorio indefinido de mónadas, sustancias simples, cada una de las cuales es autónoma y suficiente en sí misma; el vínculo que las religa es también una sustancia; Leibniz establece que todas estas unidades sustanciales pueden existir autónomamente, no ya las mónadas entre sí, sino respecto del vínculo, y éste, respecto de ellas (*vinculum... existere potest sine monadibus, et monades sine ipso*), inclusive después de su unión, constituyendo el compuesto. Pero entonces el problema sigue en pie. La unidad del hombre particular sigue sin posibilidad de explicación.

7. El problema de la comunicación de las sustancias: la armonía preestablecida.—Si la mónada está encerrada en sí misma, sin ventanas; si no ejerce ninguna acción exterior ni es actuada desde fuera, parece imposible la comunicación de las sustancias. Si cada mónada es el despliegue interno de sus propias posibilidades, pero al mismo tiempo refleja en sí el universo entero, es forzoso suponer un orden establecido para cada mónada, de tal manera que su propio desenvolvimiento coincida con el desarrollo de todas las restantes. Este orden no puede haber sido establecido más que por Dios y constituye lo que Leibniz llama la armonía preestablecida.

El famoso problema de la comunicación de las sustancias en el racionalismo lo explica Leibniz con el símil de los relojes. En Malebranche hay dos relojes —pensamiento y extensión— puestos de acuerdo constantemente por el relojero —Dios—. En Espinosa hay un solo reloj con dos esferas —la sustancia y sus dos atributos—, y el problema de la comunicación desaparece. En Leibniz, los relojes son infinitos —las mónadas— y el relojero —Dios— es un artífice perfectísimo que no necesita ponerlos de acuerdo, ya que, al construirlos, los hizo con tal perfección, que por sí mismos marchan de acuerdo.

8. El optimismo metafísico.—Todo lo que acontece en el mundo ha sido preestablecido desde el principio por Dios. Y es forzoso pensar que Dios ha seguido al crear el mundo el criterio de lo mejor. Por eso este mundo encierra el mayor número de bienes con la menor cantidad posible de males; vivimos en el mejor de los mundos posibles.

9. El conocimiento.—Distingue Leibniz dos clases de verdades: las verdades de razón y las verdades del hecho.

Las verdades de razón son necesarias, eternas, inmutables y, por tanto, evidentes *a priori*, independientemente de toda experiencia. Se fundan en el principio de contradicción. Las verdades de hecho son contingentes y adquieren su valor en la experiencia. Se fundan en el principio de razón suficiente. Mas habida cuenta de que todo cuanto acontece está incluido en las posibilidades internas de cada mónada, si conociésemos su esencia completa, podríamos percatarnos de que las verdades de hecho están necesariamente incluidas en la esencia de la mónada. Las verdades, pues, serían todas, en último término, verdades de razón. Para Dios no hay verdades de hecho, pues al conocer la esencia completa de cada mónada, ve cómo acontece necesariamente lo que al hombre, desde su punto de vista, le parece temporal y contingente y sólo puede conocer por la experiencia y por la historia.

Las ideas proceden todas de la actividad interna, de la *vis repraesentativa* de la mente. Todas las ideas son innatas, no ya en el sentido psicológico, sino hasta en sentido metafísico. En lo que se refiere al problema del origen del conocimiento, Leibniz es el racionalista completo, en radical oposición al empirismo de Locke, contra quien combate.

10. La teodicea.—Leibniz fue el primero en llamar al tratado racional de Dios *Teodicea*, es decir, *justificación de Dios.* ¿De qué tiene Leibniz necesidad de justificar a Dios? La omnipotencia y la creación se dicen atributos de la Divinidad, ¿cómo hacerlos compatibles con la existencia del mal en el mundo? He ahí el problema.

Para Leibniz, el mal puede ser metafísico, físico o moral. Ninguna de estas tres especies de mal tiene por causa a Dios. El mal metafísico es inherente a la finitud del mundo. El mal físico se justifica por la existencia de bienes superiores. El mal no es producido por Dios, sino permitido en cuanto es condición para la existencia de otros bienes. Se ve, pues, que el mal propiamente no es nada positivo, sino algo negativo: es un *defecto* de bien.

11. Conclusiones.—La filosofía de Leibniz, en medio de los defectos inherentes al racionalismo, tiene valores indiscutibles:

Ha superado el mecanismo cartesiano y ha dado una interpretación finalista de la naturaleza.

No considera las cosas desde un ángulo materialista, sino desde el punto de vista del espíritu.

En lo que se refiere a la actividad del espíritu, ha superado el punto de vista mecanicista y geométrico de Descartes y Espinosa; junto al pensamiento consciente pone Leibniz la actividad subconsciente del espíritu.

No obstante esto, y a pesar de su gran talento, no logró Leibniz más que una filosofía dependiente de su época, debido, sin duda, a que el contacto con la filosofía y teología del renacimiento español no fue suficientemente vivo y eficaz. Abre nuevas vías a los problemas, pero no acierta en las soluciones.

CUADRO XLVI

LA FILOSOFIA EN LA EDAD

BACON, HOBBES

A. EL EMPIRISMO INGLES. (SIGLOS XVII-XVIII)	El despliegue del empirismo. La marcha general de la filosofía.
B. FRANCISCO BACON	Vida y obras. Clasificación de las ciencias. El *novum organum.* Los ídolos.
C. TOMAS HOBBES	Vida y obras. La filosofía y sus partes. *De corpore.* *De homine.* *De cive.*
D. JUAN LOCKE	Vida y obras. Las ideas. El asociacionismo. Doctrina política.

A. EL EMPIRISMO INGLÉS.

1. *El despliegue del empirismo.*—El empirismo inglés arranca de Francisco Bacon, que pretende sustituir el *organon* aristotélico por un *nuevo órgano* adecuado a la investigación de la naturaleza; se continúa con Tomás Hobbes, que cae en un materialismo anticipado; se constituye como sistema filosófico con Juan Locke; se prolonga con Jorge Berkeley en su doble posición del idealismo psicológico y el realismo espiritual, y se concluye, cerrando el ciclo de todos sus presupuestos, con el escepticismo de David Hume.

2. *La marcha general de la filosofía.*—Un quíntuple aspecto del concepto de filosofía puede ser descubierto bajo la modulación común del empirismo inglés. Bacon proporciona el método y los objetos generales; Hobbes lleva la filosofía al dominio de la materia que lo absorbe todo; Locke traslada al ámbito gnoseológico el triple objeto baconiano; Berkeley la hace consistir en el estudio del espíritu, y Hume, heredero universal del empirismo, le exige las credenciales de una validez que no encuentra en parte alguna y se resigna al escepticismo teórico.

B. FRANCISCO BACON.

1. *Vida y obras.*—*Francisco Bacon* (1561-1626), canciller y barón de Verulamio, fue un gran jurista que, poseido de ambición política, escaló los más altos cargos de la magistratura y de la administración del Estado. Caido en desgracia y despojado de sus cargos, vivió sus últimos años ocupado con las ciencias y la filosofía.

Sus obras principales son: *Novum organum, Instauratio magna scientiarum, De dignitate et augmentis scientiarum.*

2. *Clasificación de las ciencias.*—Quince años antes de aparecer el *Discurso del método*, de Descartes, escribe Bacon, con el prefacio de la *Instauratio magna scientiarum*, el manifiesto programático de la filosofía moderna estrictamente dicha: la búsqueda de un *nuevo órgano* capaz de reconstruir todas las ciencias que una tradición impotente había prostituido y una multitud de motivos de error, de «ídolos», había impedido. Sólo en la experiencia y en la inducción se encuentra la fecundidad científica. Poco afortunado anduvo Bacon en la efectiva reconstrucción de las ciencias. Por ahora nos interesamos únicamente de la concepción de las mismas. Las clasifica, según el predominio de la facultad —memoria, imaginación y razón—, en tres grupos: historia, poesía y filosofía o ciencia propiamente dicha. La filosofía se define como conocimiento racional de Dios, de la naturaleza y del hombre. De ahí deriva su división tripartita: teología natural, filosofía natural o física y ciencia del hombre. Las dos últimas presentan aún una muchedumbre de especies que no interesan ya a nuestro propósito. Sí queremos, empero, hacer observar que las matemáticas quedan, en la clasificación baconiana, como simple apéndice, sin mayor importancia, de la física. Esta concepción de la insustantividad de las matemáticas denuncia la infidelidad de Bacon a la tradición inglesa y renacentista, así como la incomprensión del papel preponderante que la matemática había de ejercer en la constitución de la ciencia moderna.

3. *El novum organum.*—La historia ha sido extraordinariamente benigna con Francisco Bacon. Se le ha considerado, nada menos, como el fundador de la filosofía moderna. Propiamente no es otra cosa que un teorizador del empirismo y un defensor del método inductivo y mero continuador de lo que tres siglos antes preconizara Rogerio Bacon.

Bacon critica al *Organon* aristotélico como inútil y estéril para el hallazgo de verdades, y pretende sustituirlo por un *nuevo órgano* adecuado a la investigación de las ciencias de la naturaleza. Este *nuevo órgano* se aplicará al conocimiento de la naturaleza en dos fases: una, de experiencia, y otra, de elaboración. En la primera etapa distingue Bacon dos momentos: uno, de observación, y otro, de experiencia propiamente dicha. La etapa de elaboración se lleva a cabo merced a la aplicación de la inducción científica o incompleta. Pero para ello hemos de guiarnos por tres tablas: de *presencia*, de *ausencia* y de *grado*, que comprueban, respectivamente, la correspondencia de un hecho con la causa supuesta, la desaparición del mismo quitada dicha causa y su variación al modificar la causa.

4. *Los ídolos.*—Pero antes de comenzar las investigaciones es necesario desechar los prejuicios (ídolos) que pueden falsear la experiencia y ocultarnos la verdad. Bacon clasifica los ídolos en cuatro grupos:

a) *Idola tribus*, que radican en la estructura de la naturaleza humana, como las falacias de los sentidos y el prejuicio antropormórfico.

b) *Idola specus*, o de la caverna (alusión al mito de Platón), que radican en las tendencias y en el modo de ser del individuo.

c) *Idola fori*, de la plaza, que tienen su origen en el trato social y en el lenguaje.

d) *Idola theatri*, del escenario público, y que están constituidos por las teorías preconcebidas y por prejuicios de autoridad.

Debe observarse que el sentido de los ídolos de Bacon no difiere, en última instancia, de los sofismas estudiados en la lógica tradicional.

C. TOMÁS HOBBES.

1. *Vida y obras.*—*Tomás Hobbes* (1588-1679) fue secretario de Bacon y testigo de la revolución y de la restauración inglesas.

Y LOCKE

Sus obras principales son: *Elementa philosophiae (De Corpore, De Homine y De Cive), Leviatham.*

2. *La filosofía y sus partes.*—Comparada con la concepción baconiana de la filosofía, en la que preconiza Hobbes, se echa de menos la teología natural y de más la sustantividad que adquiere la filosofía civil o política. Quedarán entonces, distribuyéndose el contenido de la filosofía, tres disciplinas: física, psicología y política. De ahí la trilogía de los *Elementa philosophiae* de Hobbes: *De Corpore, De Homine* y *De Cive.* Todo ello pudiera reducirse a la primera parte y llevar por título *De Corpore.* Hobbes no admite otra forma de existencia que el cuerpo. Y como el cuerpo tiene como esencial constitutivo el movimiento, resulta que la filosofía es estudio del movimiento físico, psicológico y político. En todo caso, del movimiento material que tiene lugar en el espacio. Queda, como propedéutica necesaria, la teoría de la ciencia —lógica y filosofía primera—. Se trata de la ciencia del raciocinio y debe entenderse como cómputo o cálculo en el sentido de las operaciones aritméticas fundamentales. «Razonar es lo mismo que *sumar y restar*». En Hobbes la filosofía está informada por la aritmética.

3. *De Corpore.*—Fiel a la tradición inglesa, Hobbes es nominalista. Los universales no existen ni en la mente ni en la naturaleza de las cosas: son puros nombres que designan colecciones de objetos. El mundo físico es un repertorio de individuos materiales. Propiamente, sólo existe la materia. El constitutivo esencial de los cuerpos es el movimiento, ejercido en el espacio según leyes rigurosamente mecánicas. Hobbes es un materialista radical.

4. *De Homine.*—Conforme a su doctrina materialista, el alma no puede ser inmaterial. Lo espiritual es un concepto irrepresentable. Tampoco la voluntad puede ser libre. Todos los actos del hombre los explica Hobbes según un determinismo natural. Todos los conocimientos humanos tienen su fuerza y su asiento en la experiencia y se refieren exclusivamente a las cosas singulares.

5. *De Cive.*—Para Hobbes, también el Estado tiene una explicación naturalista. La tendencia fundamental del hombre es el egoísmo: *homo homini lupus.* En este estado de egoísmo, de pura naturaleza, no existe la sociedad; antes bien, se produce el *bellum omnium contra omnes.* Mas he aquí que el propio egoísmo lleva a los hombres a establecer un pacto de sujección a una ley, cambiando el estado de naturaleza por el estado civil. Surge entonces el Estado, al cual da Hobbes el nombre de la bestia bíblica *Leviathan.* El Estado es esa bestia que devora los individuos. El Estado es absoluto en el sentido de que todo depende de él sin él depender de nada. La política, la moral y hasta la religión dependen del Estado.

D. JUAN LOCKE.

1. *Vida y obras.*—*Juan Locke* (1632-1704) estudió en Oxford filosofía y ciencias naturales. Conoció también la filosofía de Descartes. Intervino activamente en la política de su país, viéndose obligado a emigrar durante el reinado de Jacobo I, para participar después en la revolución inglesa de 1688. Su influencia en la filosofía inglesa fue extraordinaria.

Sus obras principales son: *Ensayo sobre el entendimiento humano, Cartas sobre la tolerancia, Tratado sobre el gobierno civil, Algunos pensamientos sobre educación.*

2. *Las ideas.*—La vinculación empirista a la intuición sensible como única fuente de conocimiento adquiere plena manifestación y cumplimiento en Locke. El alma está desprovista de contenidos representativos, desnuda de ideas. Sólo la experiencia podrá ir llenándola de contenidos, imprimiéndole ideas. La experiencia es de dos clases: externa e interna. Por la experiencia externa o sensación se imprimen en el alma las ideas de los objetos sensibles. Por la experiencia interna o reflexión se imprimen las ideas de las operaciones del alma ejercidas sobre aquellos objetos. A su vez, las ideas pueden ser de dos clases: simples y compuestas. Las ideas simples se producen por la actividad de su objeto sobre la pasividad del entendimiento. Las compuestas resultan de la actividad del entendimiento llevado sobre la pasividad de las ideas simples ya impresas en el espíritu. Esta actividad del entendimiento consiste: 1) en combinar varias ideas simples en una sola, para formar las *ideas complejas;* 2) en combinar dos ideas, sin unirlas, para dar origen a las *ideas de relación,* y 3) en separar una idea, por medio de la *abstracción,* de todas aquellas que existen con ella, para formar las *ideas generales.* De este triple repertorio de ideas compuestas el grupo más interesante es el de las ideas complejas. A él pertenece la idea de *sustancia,* que es ese sujeto desconocido e indeterminado que ponemos como sustentáculo de las ideas de propiedades sensibles o de atributos espirituales. Según esto, las cosas exteriores son un repertorio de ideas de cualidades percibidas, tras el cual *suponemos* un sujeto sustancial cuya realidad —por no sentida— ignoramos. Y el yo humano, un repertorio de ideas de atributos tras el cual suponemos un sujeto sustancial, que siempre permanecerá —por no ser objeto de sensación ni de reflexión— enteramente desconocido.

3. *El asociacionismo.*—Una idea capital de la filosofía de Locke, y en general, de todo el empirismo inglés, es el concepto de asociación. Las ideas sustanciales, los modos y las relaciones son ideas complejas que resultan de la actividad asociativa de la mente, y todas proceden, por consiguiente, de la experiencia.

4. *Doctrina política.*—Se ha considerado a Locke como padre del iluminismo inglés. A él se debe también la teoría del estado liberal, fundado sobre la soberanía popular. Aunque la voluntad no es libre, admite Locke una voluntad de indiferencia, base de las decisiones humanas en la política. Entre las formas de gobierno es la mejor la Monarquía constitucional, bien entendido que el sujeto de la soberanía no es el rey, sino el pueblo. La moral es independiente de la religión, y el Estado, de la Iglesia.

E. Jorge Berkeley.

1. *Vida y obras.—Jorge Berkeley* (1685-1753) es irlandés. Estudió en Dublín. Fue a América para fundar en las islas Bermudas un establecimiento misional. De regreso a Irlanda, fue nombrado obispo de Cloyne.

Sus obras principales son: *Nuevos ensayos de una teoría de la visión, Tres diálogos entre Hylas u Filonús, Principios del conocimiento humano, Siris.*

2. *El problema.*—En Hobbes toda la ciencia se reducía a física. Con Locke, hasta la física se convierte en psicología, en analítica del entendimiento. Cuanto más decididamente se quiere prescindir de una efectiva metafísica, antes se concluye ofreciendo un sistema metafísico. Así, vimos a Hobbes caer en el materialismo y a Locke ofrecer a la Edad Moderna el legado del psicologismo. Pero mientras el materialismo de Hobbes es ya un riguroso actualismo que hace desaparecer la noción misma de sustancia absorbiéndola en el movimiento, el psicologismo de Locke conserva aún la idea de sustancia como *sustrato* desconocido y *causa* productora de los accidentes —propiedades sensibles y atributos espirituales— correlatos de nuestras ideas.

Para oponerse al materialismo de Hobbes arrancará Berkeley de esa conclusión de Locke. El resultado será el avance del empirismo sobre el sector de la materia y la resurrección de la metafísica como filosofía del espíritu. Veamos:

La referencia a la idea de sustancia aparece en el empirismo de Locke al indagar el sustrato y la causa productora de las ideas simples pasivamente recibidas por el entendimiento. Berkeley comienza por disociar ese problema: una es la cuestión del sustrato y otra la de la causa que produce las ideas. Pero el sustrato de las ideas sólo puede ser colocado en el sujeto percipiente. No hay por qué poner ni suponer la sustancia material que las soporte. El soporte adecuado de todas las ideas es el sujeto —alma espiritual— que las percibe. Cuanto a la causa productora, habida cuenta de que las ideas, por inertes, deben ser efectivamente producidas y se ha borrado ya el mundo de los cuerpos y el entendimiento es pasivo, debe ser puesta en una realidad inteligente y activa, es decir, en Dios.

3. *Ciencia natural y filosofía.*—Con la solución de ese problema deja Berkeley deslindados los campos de la ciencia natural y de la filosofía. La ciencia se ocupa de la naturaleza en su realidad *sensible* mediante la investigación de las leyes que rigen las relaciones existentes entre los datos de nuestras ideas. De esta manera determina procesos e indaga leyes, sin ocuparse de sustancias ni de causas. La filosofía, en cambio, tiene como marco propio el mundo de los sustratos y de la causa. Y así se ocupa del verdadero ser, puramente espiritual, que no tiene nada de material ni en lo material se contiene, y es, por tanto, rigurosamente trascendente y en sí, es decir, sustancial. La filosofía de Berkeley es una efectiva metafísica que, abandonando a la ciencia el estudio de los procesos y leyes naturales, versa directamente sobre las sustancias espirituales finitas —almas espirituales, libres e inmortales— y sobre la sustancia infinita y creadora —Dios—, causa de todo aquello que vivimos como naturaleza sensible.

4. *El idealismo psicológico.*—La intención de Berkeley es combatir el materialismo y terminará negando la existencia de la materia. Partiendo de la teoría de las ideas de Locke, pasa pronto a la metafísica, elaborando el sistema del idealismo psicológico. Hace una crítica de las ideas generales y, como buen nominalista, termina negando su existencia. De la materia no tenemos ideas, porque no tenemos de ella percepción. La experiencia nos ofrece únicamente representaciones, es decir, ideas de nuestra mente. Sólo hay cualidades secundarias. Las llamadas por Locke cualidades primarias son también ideas, es decir, contenidos de mi percepción. Todas las cosas existen, pues, únicamente para nosotros como complejos de cualidades. Las cosas existen en cuanto son percibidas: *esse est percipi.* Más allá de estas cualidades no existe nada, y, por consiguiente, la materia, supuesta causa y *substratum* de las percepciones, no tiene existencia: es una pretendida idea general, pura ilusión y puro nombre.

5. *El realismo espiritual.*—Para Berkeley, pues, sólo existen ideas percibidas y espíritus percipientes. Así es como pasa del idealismo e inmaterialismo del mundo a su doctrina del realismo espiritual. De la existencia del yo espiritual tenemos un conocimiento inmediato intuitivo. Para asegurar la validez del conocimiento humano apela Berkeley a Dios. No existen cosas que causen en nosotros las ideas. Las ideas son puestas en nuestra mente por Dios. La regularidad y conexión que observamos en ellas están fundadas en la voluntad inmutable de Dios. Las leyes de la naturaleza no son, pues, otra cosa que esta regularidad y conexión de las ideas puestas en nosotros por Dios.

F. David Hume.

1. *Vida y obras.—David Hume* (1711-1776) nació en Escocia. Estuvo varias veces en Francia, donde se relacionó con los enciclopedistas y con los filósofos de la ilustración.

Sus obras principales son: *Tratado sobre la naturaleza humana, Investigación sobre el entendimiento humano, Investigación sobre los principios de la moral, Diálogos sobre la religión natural.*

2. *Del empirismo al sensualismo.*—Hume lleva el empirismo a sus últimas consecuencias, convirtiéndolo en sensualismo. Todos los conocimientos hu-

Y HUME

manos tienen su base en la experiencia y se reducen a *impresiones* e *ideas*. El conocimiento descansa enteramente en la sensación. A las impresiones atribuimos por fe valor objetivo. Las leyes de la asociación explican posteriormente la elaboración de los datos de la experiencia. Berkeley intentó destruir el concepto de sustancia corporal. Hume está conforme con esta crítica, pero la extiende al concepto de sustancia espiritual y a la idea de la causalidad.

3. *Crítica de la idea de sustancia.*—Las exigencias de la lógica pocas veces han dejado de cumplirse en la historia de la filosofía. El ciclo del empirismo, abierto por los presupuestos de Locke, será cerrado por Hume. En Hume se plantea el problema en términos semejantes a los que vimos en Locke, con la diferencia de que ahora se establece una distinción, reducida al grado de intensidad o vivacidad, entre impresiones e ideas. Estas proceden siempre de las impresiones sensibles. Las cuales, a su vez, surgen en el alma de causas desconocidas. No podrá, en efecto, decirse con certeza si tales impresiones proceden inmediatamente de los objetos, o son producidas por el poder creador del espíritu, o derivan del autor de nuestra existencia. Dejando de lado numerosos aspectos del complejo análisis psicológico a que se entrega Hume, vayamos derechamente a la crítica de la relación de identidad objetiva, fundadora de la idea de sustancia y de la del yo sustancial. Adviértase, en primer lugar, que la identidad percibida no es otra cosa que la persistencia invariable e interrumpida de una percepción a través del tiempo. Pero la persistencia de la percepción es durante muy poco tiempo mantenida, y tan pronto cesa, la identidad deja de ser percibida. Las percepciones sucesivas y discontinuas no pueden ofrecernos ciertamente la identidad del objeto. La sustancia puede ser definida como la *identidad de una idea compleja,* es decir, como la causa permanente de la persistencia de un repertorio de impresiones. En consecuencia, la idea del yo sustancial no será otra cosa que la idea de identidad personal. Examinemos ésta, ya que de la idea de sustancia material dio suficiente cuenta Berkeley. Por de pronto, no tenemos conocimiento sensible y menos intuición intelectual de esta identidad personal o permanencia sustancial del yo. La conciencia rinde testimonio únicamente de un repertorio de diversas percepciones que se suceden con inconcebible rapidez y que están en flujo continuo y perpetuo movimiento. En esta multiplicidad huidiza y cambiante y en esta movilidad incesante y sucesiva introducimos nosotros mismos la unidad y la permanencia, es decir, la identidad. ¿Cómo y con qué derecho? La apelación a la memoria no puede explicarlo suficientemente. Es cierto que el libre juego de la memoria, vuelta al pasado, puede enhebrar nuestras percepciones sucesivas según sus semejanzas y colocarlas en serie; pero esto no basta para proporcionarnos conocimiento alguno de esa cosa misteriosa que llamamos yo sustancial y en la cual estuvieran ya religadas las impresiones propias. Queda el recurso de afirmar que la identidad personal es puesta exclusivamente por un procedimiento causal en virtud del cual atribuimos la categoría de sustancia a la causa permanente que producen nuestras propias impresiones. Lo grave es que el valor de la relación de causalidad, fundamento único de la relación ultrasensible de identidad personal, es más que cuestionable. Hume concluirá rechazando el valor metafísico del principio de causalidad y, por tanto, anulará la sustancialidad del yo humano. El hombre es, entonces, el repertorio de sus impresiones incesantemente renovadas, la colección de actos perceptivos que se suceden sin interrupción, la agrupación de puros accidentes. Y lo que se dice del hombre debe decirse con igual razón e idéntico fundamento de cualquier otro individuo. El empirismo ha concluido su evolución perfectiva y se ha encerrado en la concepción metafísica del más riguroso accidentalismo.

4. *Crítica de la idea de causalidad.*—Hume ha negado igualmente la causalidad. Un vínculo real entre la causa y el efecto no es jamás experimentable y, por lo mismo, es un supuesto inverificable. En efecto, la experiencia nos dice únicamente que el fenómeno B *sigue* al fenómeno A, pero nada justifica la creencia en una conexión real y necesaria por la cual la percepción de uno valga para determinar el otro. Sólo por la experiencia podemos asociarlo y, por lo mismo, el concepto de causa es una ilusión a la que no responde idea alguna. El principio de causalidad tiene un fundamento puramente subjetivo.

5. *El escepticismo.*—El sensualismo de Hume se convierte con esto en escepticismo. Nuestro conocimiento no vale para las cosas. Estas son en último término percepciones, es decir, ideas. Sobre la validez objetiva del conocimiento no podemos decir nada. Hume sólo reconoce certeza a las matemáticas. El empirismo inglés termina en escepticismo. Es la última declaración de Hume: «por mi parte, debo invocar el privilegio del escéptico».

G. CONCLUSIÓN GENERAL SOBRE EL EMPIRISMO.—Tal es, a grandes rasgos, el desarrollo alcanzado por el empirismo inglés. Un error de raíz en el punto de partida ha llevado a la filosofía inglesa a tan graves consecuencias.

El nominalismo, implícito en la tradición filosófica inglesa, es el supuesto que vicia de raíz al empirismo.

Un defecto en el análisis de las fuentes del conocimiento hace a los empiristas exclusivistas en la solución de la problemática que se plantean.

Otro defecto común en el empirismo inglés es la confusión (simbolizada en el término *ideal*) entre lo representable y lo inteligible.

La especulación empirista no advirtió que estaba colocada en una dimensión formalmente psicológica, mientras que el problema al que el empirismo se vio abocado es de indudable índole metafísica. Y un problema metafísico sólo puede tener solución desde la metafísica. La cuestión de la sustancia y de los accidentes fue pésimamente planteada. Ni éstos son las impresiones que de nosotros y del mundo objetivo tenemos, ni aquélla es el sustrato o la causa de nuestras impresiones.

EL ILUMINISMO. (SIGLO XVIII)	El siglo de las luces.	
	La ilustración inglesa	Deísmo. Materialismo.
	La ilustración francesa	El sensismo: Condillac. El enciclopedismo: Voltaire. El materialismo. El naturalismo: Rousseau.
	La ilustración alemana.	
	La ilustración española.	
	El fin de la ilustración.	

E L

1. El siglo de las luces.—El empirismo y el racionalismo, independientes y hasta contrapuestos en el siglo XVII, confluyen en el XVIII para dar lugar a un vasto movimiento cultural de escasa profundidad, extendido por toda Europa con el nombre de «ilustración». Se le llama también «iluminismo» y «siglo de las luces». No constituye la ilustración un sistema filosófico con caracteres definidos, sino más bien un ambiente cultural que se propone *ilustrar*, con la luz de la humana razón, la realidad toda, combatiendo los errores y prejuicios que se atribuían en la Edad Media.

Varias son las causas que han contribuido al nacimiento de la ilustración. En primer lugar, la falta de tensión metafísica que habría de trivializar los rigurosos sistemas empiristas y racionalistas del siglo XVII. En segundo término, los grandes progresos de las ciencias, que arrinconaron prejuicios y errores unánimemente admitidos. Añádase a esto las difíciles condiciones económicas y políticas por que atraviesan casi todos los Estados de Europa a causa de las guerras político-religiosas.

Las consecuencias de la cultura ilustrada son también diversas. En Inglaterra se produce la instauración del régimen parlamentario con el triunfo del liberalismo. En Alemania, sin grandes reformas políticas, se sientan, sin embargo, las bases para la creación de una elevada cultura. En Francia se fragua la Revolución, que había de dar al traste con la institución monárquica.

2. La ilustración inglesa: deísmo y materialismo.—La ilustración inglesa se concreta en el *deísmo* y en el *materialismo*. El deísmo suprime la revelación y el orden sobrenatural, para resolver todos los problemas a la sola luz de la razón natural. Los filósofos se definen a sí mismos como librepensadores, que huyen tanto del *ateísmo* como del *teísmo*, para fundar la llamada *religión natural*. El fundador del deísmo fue el inglés *Heriberto de Cherbury* (1581-1648). Su mejor expositor es el irlandés *Juan Toland* (m. 1722). El deísmo de Toland es una especie de religión que consiste en la adoración de Dios, libre de cualquier dogma y de cualquier rito. En su obra *El cristianismo sin misterios* intenta demostrar que en el *Evangelio* no hay nada suprarracional.

El deísmo tuvo repercusiones en el terreno de la moral. El siglo XVIII propugna una moral natural. Su representante más caracterizado, en este aspecto, es *Schaftesbury* (1671-1713), quien destruye los fundamentos religiosos del orden moral. Se encontraba Schaftesbury con dos tendencias, a las cuales se opone por igual: la corriente tradicional, que consideraba la moral fundada en la teología, y la moral del materialismo de Hobbes, fundada en el Estado. Para Schaftesbury, ni la Iglesia ni el Estado tienen competencia para definir en cuestiones de moral. La moral se funda en sí misma, o mejor, en la personalidad humana, independientemente de todo principio externo. Schaftesbury tuvo por discípulos a *Butler* y *Hutcheson*.

El materialismo tiene su más clara expresión en el dominio de la psicología. Lo representan *David Hartley* (1704-1757) con su sistema del *asociacionismo mecánico* y *José Pristley* (1733-1804) al formular la identificación del fenómeno psíquico con respecto al fisiológico.

3. La ilustración francesa.—La ilustración francesa adquiere su primera formulación en el *sensismo*, su más alta expresión en el *enciclopedismo* y su momento de degeneración en el *materialismo*. Incluiremos también en ella al sistema *naturalista* de Rousseau.

a) *El sensismo: Condillac.*—Como factor determinante de todo el movimiento de la ilustración debe citarse al sacerdote católico *Esteban Condillac* (1715-1780). En su obra *Traité des sensations* lleva el empirismo a sus últimas consecuencias, convirtiéndolo en sensualismo. El origen de todos los conocimientos es la sensación externa. Más aún: no existen más conocimientos que los sensoriales. Las ideas y los juicios son sensaciones transformadas. Para explicar su doctrina apela a la ficción de una estatua, a la que se le van proporcionando sucesivamente los sentidos, comenzando por el olfato y terminando por el tacto. Partiendo del falso supuesto de la absoluta pasividad del alma, cree Condillac que todos los conocimientos pueden explicarse por la eficiencia de las cosas exteriores. A la estatua van llegando todas las sensaciones, las cuales son recogidas, conservadas, transformadas y asociadas por la estatua hasta originarse todos los procesos mentales, hasta llegar a la conciencia y al lenguaje.

b) *El enciclopedismo: Voltaire.*—La ilustración francesa se propone recopilar todos los conocimientos filosóficos y científicos para ponerlos al alcance de todas las inteligencias. Fue iniciada por *Pedro Bayle* (1647-1706), autor de la primera enciclopedia, titulada *Diccionario histórico y crítico*. Con espíritu escéptico e inspirado en el deísmo inglés, somete a duras críticas negativas los más graves problemas sociales y religiosos. La segunda enciclopedia lleva por título *Enciclopedia de las ciencias, de las artes y de los oficios*. Se publica en París desde 1751 a 1780. Comprende 28 tomos, cinco más de suplementos y dos de índices. Fue editada por *Diderot* (1715-1784) y *D'Alembert* (1717-1783), que redactó el *Discurso preliminar*, en el que expone la clasificación y el método de las ciencias. Colaboran en la *Enciclopedia* los hombres más representativos del pensamiento francés de aquel tiempo, como *Voltaire*, *Rousseau*, *Holbach*, *Quesnay*, *Turgot*, etc. Sólo nos ocupamos aquí de Voltaire.

ILUMINISMO

Francisco Arouet de Voltaire (1694-1778) es la figura más representativa de la ilustración francesa. De extraordinaria popularidad, debido a sus dotes de escritor, es, sin embargo, en el orden filosófico, de escasa originalidad y profundidad. Trató los más variados temas de la literatura, de la ciencia, de la filosofía y de la historia, en los más diversos géneros literarios. Está notablemente influido por el deísmo inglés y por el escepticismo religioso de Bayle. Pero Voltaire va más allá de los deístas. Ni siquiera admite la religión natural. Es el modelo del hombre irreligioso. Sus ataques al cristianismo, de la más ramplona superficialidad, constituyen la más sarcástica y violenta diatriba contra los más altos valores tradicionales. Una cosa deja, sin embargo, a salvo: la moral, porque piensa que sin ella la vida social sería imposible. La única aportación original es su obra histórica. En su libro *Ensayo sobre las costumbres y espíritu de las naciones* aparece ya como objeto de la historia el pueblo, la unidad nacional con su espíritu y sus costumbres.

c) *El materialismo.*—Las ideas del materialismo inglés fueron trasplantadas a Francia, *La Metrie* (1709-1751), en su libro *L'homme machine,* llega ya a un riguroso materialismo. Sigue la misma línea *Helvecio* (1715-1771). También es materialista el *Barón de Holbach* (1723-1789), quien, en su *Système de la nature,* afirma que todo cuanto existe es material. El valor filosófico del materialismo francés es nulo.

d) *El naturalismo: Rousseau.*—El más importante de los pensadores de esta época es *Juan Jacobo Rousseau* (1712-1778). Rousseau es el creador del naturalismo. Nació en Ginebra, de padre protestante y fue su vida azarosa y casi anormal. Sus obras principales son: *Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, Emilio, El contrato social, Confesiones, Julia o la nueva Eloísa.*

El principio fundamental de que parte Rousseau es la convicción de la bondad natural del hombre. Todo es bueno cuando sale de las manos de la naturaleza; todo degenera y se pervierte en las manos del hombre. Preconiza Rousseau la vuelta a la naturaleza. En sus orígenes, el hombre vivió en pleno contacto con la naturaleza. El contrato, en virtud del cual sacrifica su libertad para someterla a la voluntal general, creó la sociedad. El estado está determinado por la soberanía popular y debe respetar la libertad de los individuos. Es el triunfo del liberalismo político, que concluirá en la democracia liberal y en el sufragio universal. Todos los hombres son, por naturaleza, iguales; toda diferencia social es artificiosa y debe desaparecer. Rousseau preconiza también ideas pedagógicas nuevas. Su *Emilio* será educado en plena naturaleza, lejos del contacto de la sociedad. La intervención del pedagogo debe ser mínima y ha de encomendarse a las solas fuerzas naturales la formación física, intelectual y moral. En medio de su siglo, esencialmente racionalista (el empirismo y el materialismo se imponen también en nombre de la razón), Rousseau es un disidente. Defiende la primacía del sentimiento y apela a las razones del corazón para establecer la religión, también natural, sin Dios, ni dogmas ni culto. La influencia de Rousseau ha sido considerable, sobre todo para la historia política.

4. LA ILUSTRACIÓN ALEMANA.—También en Alemania se produce un movimiento ilustrado: la *Aufklärung.* Sus mejores representantes son Wolff y Lessing.

Cristián Wolff (1679-1754) populariza la filosofía de Leibniz, y aunque está también bajo el influjo de la ilustración francesa e inglesa, no cae en el sensualismo ni en el materialismo. Es célebre su división de la metafísica en general y especial, abarcando esta última la teología, la psicología y la cosmología racionales. Un discípulo de Wolff, *Alejandro Baumgartem* (1714-1762), pasa por ser el fundador de la estética moderna.

G. Efraín Lessing (1729-1781) cultivó los más variados temas de la literatura, la poesía, la historia y la filosofía. Para Lessing, la historia coincide con el desarrollo de las religiones. Se ha hecho famosa su frase de que si Dios le mostrase en la mano derecha toda la verdad y en la izquierda el camino para alcanzarla, él elegiría, sin duda, la izquierda.

5. LA ILUSTRACIÓN EN ESPAÑA.—También en España se produce un movimiento ilustrado, con características propias y, desde luego, sin consecuencias revolucionarias y antirreligiosas. Los movimientos de rebelión en España no tuvieron por motor las ideas pensadas en español, sino las influencias enciclopedistas que penetraron de Francia. El representante típico de la ilustración española es el Padre *Benito Jerónimo Feijoo* (1675-1764). Critica duramente las corrientes tradicionales de la filosofía y las supersticiones de los incultos. Sin ninguna razón se le ha llamado el Voltaire español.

El enciclopedismo francés encontró en España, en el orden doctrinal, más impugnadores que discípulos. Prueba de ello son el jerónimo fray *Fernando de Ceballos* y el dominico *Francisco Alvarado,* que dio celebridad al seudónimo «El Filósofo rancio».

6. EL FIN DE LA ILUSTRACIÓN.—Al pensamiento ilustrado puso fin otro movimiento complejo, con características peculiares en los distintos países europeos, basado en la oposición a la pura razón empirista y dialéctica y en la apelación a otras fuerzas, sentimentales o afectivas. Como término de la ilustración inglesa puede señalarse la filosofía del *sentido común* de la Escuela escocesa, cuyo representante capital es *Tomás Reid* (1704-1796), a quien siguen, entre otros, *Dugald Steward* (1733-1828) y *Tomás Brown* (1778-1820). Las «luces» de la ilustración francesa no se apagan hasta que surge el vigoroso pensamiento de *F. P. Maine de Biran* (1766-1824). La ilustración alemana cesa con la nueva ruta ensayada y recorrida por Kant; a ella y a Kant mismo se oponen los románticos y la llamada *filosofía de la fe,* representada por *Juan Jorge Hamann* (1730-1788). *Juan Federico Herder* (1744-1803) y *Federico Enrique Jacobi* (1743-1819). En Italia ni siquiera pudo cobrar auge la ilustración, ahogada por el vigoroso pensamiento historicista de *Juan Bautista Vico* (1668-1744).

- KANT (SIGLO XVIII)
  - Vida y obras.
  - El problema crítico.
  - La «Crítica de la razón pura»
    - Los juicios.
    - Los problemas.
    - La Estética trascendental.
    - La Analítica trascendental.
    - La Dialéctica trascendental.
  - La «Crítica de la razón práctica» / La «Crítica del juicio». — Vid. cuadro siguiente.

1. VIDA Y OBRAS.—*Manuel Kant* (1724-1804) nació, vivió y murió en Königsberg. Fue educado en el pietismo. Se dedicó a la enseñanza, primero, como profesor privado, y después, en la Universidad, como ordinario de Lógica y Metafísica. Muy delicado de salud, fue siempre puntual y metódico.

En la obra de Kant se distinguen dos períodos: el precrítico y el crítico. Las obras fundamentales del período precrítico son: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755); *Metaphysicae cum geometria iunctae usu in philosophia naturali, cuius specimen I continet manadologiam physicam* (1756), *El único argumento posible para la demostración de la existencia de Dios* (1763), *Los sueños de un visionario ilustrados con los sueños de la metafísica* (1766), *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770).

Las obras del período crítico son: *Crítica de la razón pura* (1781), *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia* (1783), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), *Crítica de la razón práctica* (1788), *Crítica del juicio* (1790), *Antropología* (1800), *Lecciones de Lógica* (1800), *Opus postumum* (ed. por E. Adickes, 1920).

2. EL PROBLEMA CRÍTICO.—Kant se había formado en el racionalismo de Descartes y Leibniz. Pero la crítica de Hume le despertó de su sueño dogmático. Kant intenta mediar entre estas dos corrientes, para profesar finalmente un racionalismo crítico. Su filosofía se propone examinar la capacidad, el valor y los límites de la razón antes de toda construcción sistemática. Si el sistema no viniera después, la filosofía habría de quedar reducida a proemio filosófico. Mas, como no puede hacerse una crítica sin, al mismo tiempo, dar un pensamiento sobre lo criticado, la filosofía de Kant va implícita ya en el proemio crítico.

En conformidad con la triple manifestación —teórica, práctica y estética— del conocimiento, la filosofía de Kant se dirige a estos tres objetivos capitales: 1) fundamentar la posibilidad del conocimiento científico —matemático y físico— y determinar la no posibilidad de la metafísica como ciencia, bien que sea legítima como disposición natural; 2) fundar una moral autónoma y formal que satisfaga prácticamente las exigencias metafísicas que habían sido teóricamente imposibilitadas; 3) conciliar la necesidad del ámbito de la naturaleza con la libertad del reino de la moralidad mediante una representación teleológica del universo. A la consecución de esos tres objetivos se contraen, respectivamente, la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio*. Al examen del contenido de esas tres obras reducimos aquí el estudio de Kant. De la primera tratamos en este cuadro. Las otras dos serán expuestas en el cuadro siguiente.

3. LA «CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA».

a) *Los juicios.*—Kant comienza distinguiendo dos clases de juicios: analíticos y sintéticos. Analítico es aquel juicio cuyo predicado está contenido en el concepto del sujeto. Sintético, aquel cuyo predicado no está contenido en el concepto del sujeto, sino que se le añade. «El círculo es redondo», es un juicio analítico. «El hierro es pesado», es un juicio sintético. Los juicios analíticos son universales y necesarios, pero no agregan nada a mi saber. No pueden, por consiguiente, constituir la ciencia. Los juicios sintéticos amplían mi saber, pero son particulares y contingentes, y, por tanto, tampoco sirven para la ciencia. Mas como la ciencia existe, tiene que haber una tercera clase de juicios con los cuales se constituya.

Paralelamente a la distinción de los juicios en analíticos y sintéticos, pone Kant los juicios *a priori* y *a posteriori*. El juicio *a priori* es independiente de la experiencia. Por de pronto, todos los juicios analíticos son juicios *a priori*. Pero no todos los juicios sintéticos son juicios *a posteriori*. Kant afirma que hay juicios sintéticos que son *a priori*.

Los juicios sintéticos *a priori* gozan de todas las ventajas de los juicios sintéticos y de ningún inconveniente de los juicios analíticos: por ser *a priori* son universales y necesarios; por ser sintéticos amplían mi saber.

La ciencia tiene que estar compuesta de juicios sintéticos *a priori*. La ciencia, para Kant, es un conjunto sistemático de juicios sintéticos *a priori*.

b) *Tres problemas fundamentales.*—Kant se encuentra con tres ciencias: la matemática, la física y la metafísica. Las dos primeras han encontrado su *seguro camino;* la metafísica tradicional se le presenta a Kant problemática en sí misma. El problema general que se planteará será el de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en estas tres ciencias. Formulados separadamente, tendremos:

¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la matemática? (*Estética trascendental.*)

¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la física? *(Analítica trascendental.)*

¿Son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la metafísica (*Dialéctica trascendental.*)

Obsérvese cómo la existencia problemática de la metafísica determina la distinta formulación del tercer problema.

c) *Estética trascendental.*—Lo conocido se compone de dos elementos: lo dado y lo puesto. Lo dado se llama también *materia;* lo puesto se llama también *forma*. El conocimiento es entonces el maridaje fecundo de una materia (caos de sensaciones) y una forma (estructura de la facultad de conocer).

El hombre posee tres facultades de conocer: la sensibilidad, el entendimiento y la razón. Cuando re-

KANT

cibo el caos de sensaciones lo ordeno, en primer lugar, en el espacio y en el tiempo (formas de la sensibilidad). El caos de sensaciones así ordenado constituye el *fenómeno.* El problema de la *Estética trascendental,* es decir, la fundamentación de la matemática, será, pues, una doctrina del espacio y del tiempo.

El espacio y el tiempo no son cosas, sino *formas a priori* de mi facultad de tener sensaciones; algo así como los ámbitos donde coloco las sensaciones; por consiguiente, pertenecientes al sujeto. El espacio y el tiempo no son conceptos, sino intuiciones; no son intuiciones empíricas, sino intuiciones puras mediante las cuales son posibles los juicios sintéticos *a priori* de la matemática.

El *espacio* hace posible la geometría pura y explica la validez objetiva de la geometría aplicada. El tiempo hace posible la aritmética pura y explica su concordancia con la realidad.

Espacio y tiempo son, pues, el fundamento lógico de la matemática y explican la posibilidad de sus juicios sintéticos *a priori.*

d) *Analítica trascendental.*—La Analítica trascendental trata del segundo problema de la *Crítica de la razón pura.*

La sensibilidad presenta el *fenómeno* al entendimiento. Pero el entendimiento tiene también sus formas *a priori:* son los conceptos puros o categorías. La fundamentación de la física pura se hará mediante las categorías. Por ellas los *fenómenos* adquieren el carácter de objetos, es decir, se hacen para nosotros objetivos.

Kant deduce las categorías de la tabla de los juicios. Los juicios son:

a) Por la *cantidad:*
universales,
particulares,
singulares.

b) Por la *cualidad:*
afirmativos,
negativos,
infinitos.

c) Por la *relación:*
categóricos,
hipotéticos,
disyuntivos.

d) Por la *modalidad:*
problemáticos.
asertóricos.
apodícticos.

De ellos obtiene Kant la siguiente tabla de categorías:

a) De la *cantidad:*
unidad,
pluralidad,
totalidad.

b) De la *cualidad:*
realidad,
negación,
limitación.

c) De la *relación:*
sustancia,
causalidad,
comunidad.

d) De la *modalidad:*
posibilidad,
existencia,
necesidad.

Con la aplicación de las categorías al fenómeno elabora el entendimiento los objetos de la física. La física es, pues, posible merced a las categorías. Y se constituye con juicios sintéticos *a priori.*

Con la referencia al tiempo se esquematizan las categorías y se hace posible que haya para nosotros una naturaleza. Basándose el pensamiento de la naturaleza en las leyes del conocimiento, pueden formularse los principios *a priori* del entendimiento puro con validez para los objetos. De estos principios, que constituyen la física pura, podemos señalar los tres últimos:

a) Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (espacio, tiempo y categoría) es *pósible.*

b) Lo que concuerda con las condiciones materiales de la experiencia (sensación) es *real.*

c) Lo que concuerda con lo real, según las condiciones generales de la experiencia, es *necesario.*

Según esto, la sensación es el signo de lo real. Para que haya conocimiento de lo real es preciso la intuición y el concepto. Por eso Kant dice que las intuiciones sin el concepto son ciegas, y los conceptos sin las intuiciones, vacíos.

d) *La Dialéctica trascendental.*—¿Es posible la metafísica? Kant distingue una metafísica trascendente y una metafísica inmanente. La metafísica es conocimiento puro, *a priori;* pero como el conocimiento real necesita, además de los principios formales, la sensación terminará por negar la posibilidad de la metafísica.

La tercera facultad del hombre es la razón. La razón tiene también sus formas: las *ideas.* El entendimiento no envía a la razón más que conceptos, formas, y con una forma y otra forma no se engendra jamás conocimiento.

La metafísica tradicional trataba, según Kant, de tres objetos: el alma, el mundo, Dios. Pero de estos tres objetos no tenemos sensaciones. Dios, el mundo y el alma no se encuentran en el área de nuestra experiencia real ni en el área de la experiencia posible. Por tanto, no podemos decir que existan. Aunque tampoco lo contrario. La psicología racional se mueve en los *paralogismos* de la razón pura. La cosmología racional se enreda en las antinomias. La teología racional no logra hacer válida ninguna prueba de la existencia de Dios. Las ideas del alma, mundo y Dios se quedan en meras ideas, sin que podamos saber si tienen o no correlatos objetivos. Todo ello porque el uso *lógico* de nuestra razón es puramente formal y el uso *puro* o real está desprovisto de la intuición intelectual que, taladrando la esfera de lo experimental, penetrase en dominios trascendentes abrochándose cognoscitivamente a cosas en sí.

Repárese cuidadosamente en que Kant no ha demostrado la imposibilidad de la metafísica como tal; lo único que hasta ahora ha concluido es la no posibilidad de la metafísica como ciencia natural al modo de la físico-matemática. Con la razón pura no es posible penetrar en el orbe trascendente de la cosa en sí. Pero los problemas planteados siguen en pie. Kant se ve obligado a transferirlos al campo de la razón práctica. ¿Tendrán allí mejor suerte los intentos kantianos de solución? Lo veremos en el cuadro siguiente al examinar el contenido de la *Crítica de la razón práctica.*

KANT (SIGLO XVIII)	Vida y obras. El problema. La «Crítica de la razón pura»	Vid. cuadro anterior.
	La «Crítica de la razón práctica»	La buena voluntad. El problema moral. El imperativo categórico. La libertad. La inmortalidad. Dios.
	La «Crítica del juicio».	El problema. Conocer, obrar, estimar. Juicio determinante y reflexivo. La finalidad. Juicio teleológico. Juicio estético.

3. LA «CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA».

a) *La buena voluntad.*—Junto al conocimiento especulativo pone Kant el conocimiento práctico. El primero versa sobre el mundo empírico; el segundo, sobre el mundo inteligible. La fuente del conocimiento teórico es la razón pura; la fuente del conocimiento práctico es la razón pura en su uso *práctico.* La razón pura práctica es llamada por Kant *voluntad.* La primera afirmación kantiana que conviene registrar es el valor de la voluntad: nada hay en el mundo ni tampoco fuera del mundo que sea bueno sin restricción, a no ser una *buena voluntad.* Por buena voluntad hay que entender no el mero deseo, sino la interior disposición que conduce a la acción.

Mientras en el mundo de la naturaleza encontramos al yo empírico determinado por leyes psicofísicas, en el mundo inteligible o noumenal aparece el *yo puro,* determinado por las leyes de la moralidad. En el mundo inteligible encontramos el hecho de la moralidad. El *yo puro* tiene conciencia del deber, siente el hecho de la moralidad.

b) *El problema moral.*—En la *Crítica de la razón pura* partía Kant del hecho de la existencia de la ciencia, del conocimiento teórico. De igual manera, en la investigación del orden moral, de que se ocupa la *Crítica de la razón práctica,* partirá del hecho de la existencia de la moralidad. Y sobre este hecho se levantará también la cuestión de derecho, es decir, la justificación crítica del valor objetivo, universal y necesario de la moralidad.

El valor objetivo del conocimiento con sus caracteres de universalidad y necesidad no procedía del contenido suministrado por la experiencia (materia), sino de la forma *a priori* aportada por las facultades cognoscitivas. De igual manera la universalidad y necesidad de la moral sólo podrán proceder de una forma *a priori* que toma en Kant la denominación de *ley pura.* ¿Cuál es esta ley y bajo qué condiciones nos es dada? He ahí el nuevo problema. La apelación al imperativo categórico inicia la solución; la metafísica de la libertad, la inmortalidad y Dios, como postulados de la razón práctica, la concluye. Veámoslo todo separadamente.

c) *El imperativo categórico.*—El problema moral no puede, pues, plantearse en el terreno de las acciones en cuanto tales; Kant habrá de trasladarlo a la voluntad que las produce. Los sistemas de ética hasta Kant inferían las normas morales de un fin. Eran morales *heterónomas;* Kant, en cambio, busca el fundamento de la validez de las normas morales en las mismas normas y proclamará la *autonomía* en la moral. Mas las normas habrán de tener carácter obligatorio, imperativo. Se trata, pues, de buscar un imperativo. Distingue Kant entre imperativos *hipotéticos,* que suponen una condición, e imperativos *categóricos,* que obligan absolutamente, incondicionalmente. El imperativo categórico no indicará lo que se ha de obrar, sino el modo con que se ha de obrar. El imperativo categórico de Kant puede enunciarse en los siguientes términos: *Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer como principio de legislación universal.* He ahí la primera forma del imperativo moral. Todas las particulares obligaciones pueden deducirse de ella. Pero como el proceso de deducción puede resultar harto incómodo en determinadas circunstancias, Kant agrega otras dos formas del imperativo categórico. La segunda se expresa así: *Obra de tal modo que nunca tomes la humanidad ni en ti ni en otros como medio, sino siempre como fin.* Y la tercera: *Obra de tal modo que tu voluntad pueda ser considerada como legisladora universal.*

La ética kantiana, pues, es autónoma y formalista. Autónoma, porque la norma moral se funda en la norma misma; formal, porque no prescribe ninguna acción concreta, sino únicamente la *forma* —puro respeto al deber— en que se ha de obrar.

d) *La libertad.*—Con el imperativo categórico, Kant ha avanzado ya allende el campo empírico, fenoménico, y penetrado en el orbe inteligible, metafísico. Lo que parecía vedado para la razón especulativa pura, se ofrece ahora a la razón pura práctica. Se inicia con esto la metafísica kantiana. ¿Bajo qué condición puede considerarse impuesto el imperativo categórico a una voluntad absoluta? La única condición requerida es ésta: que sea libre. Si el hombre no fuera libre, es decir, si no estuviera colocado fuera de la causalidad empírica que enlaza unos fenómenos a otros, no podría ser determinado por una máxima inteligible ni obrar en virtud de una norma meramente formal. El hecho de la moralidad es en sí mismo evidente, algo que se nos impone. A él *debemos* someternos. Mas si debemos, *podemos.* Tenemos, pues, que ser *libres.* La libertad no es demostrable teóricamente, pero ha de ser *postulada* prácticamente. La libertad es un *postulado* de la razón práctica.

e) *La inmortalidad.*—La perfección del orden moral exige premio o castigo; mas como esta recompensa o pena no tienen cumplimiento en la vida presente, es necesario admitir otra existencia en la que tengan realidad. Por lo mismo, el alma es inmortal. Obsérvese, empero, que la inmortalidad del alma sólo puede admitirse a título de *postulado,* exigido por el hecho de la moralidad, y con validez únicamente para la razón práctica.

He aquí otra cadena de razonamientos que conducen al mismo objeto. El hombre está obligado

KANT (CONCLUSION)

absolutamente a realizar el bien. Esta realización no puede tener término. Mas si el alma cesase de existir, la realización del bien sería imposible. En consecuencia, deberá admitirse que el alma vivirá siempre, es decir, que es inmortal.

f) *Dios.*—Pero todavía hay más. La libertad y la inmortalidad del alma nos llevan a un tercer *postulado* de la razón práctica: Dios. Es necesario admitir, siempre a título de postulado, un Dios justiciero, distribuidor de premios y castigos, con lo que se dé cabal cumplimiento a las exigencias del orden moral.

Razonando de otra manera: el bien sumo y la suma felicidad deben pensarse unidos; pero el orden de la moralidad y el de la felicidad son heterogéneos; luego la felicidad sólo podrá ser hallada por la moralidad sin ser buscada por su medio; esto, empero, sería imposible si no existiese un ser que vincule la felicidad del hombre con la moralidad, y este ser no es otro que Dios; luego Dios debe existir necesariamente.

Es preciso insistir en que la libertad, la inmortalidad y Dios no son objetos del conocimiento teórico, sino postulados de la razón práctica. No hay, pues, en la *Crítica de la razón práctica* una demostración, ni un conocimiento de la libertad, la inmortalidad y Dios. Postular no es conocer. El dogmatismo moral no puede alterar en lo más mínimo el agnosticismo teórico.

4. La «Crítica del juicio».—La tercera parte de la filosofía de Kant es la estética. Kant trata de ella en la *Crítica del Juicio.* Al lado de los juicios teóricos y de los prácticos existen los juicios de finalidad, que se refieren a las obras de arte y a los organismos vivos. Kant examina en la *Crítica del Juicio* las condiciones de validez de los juicios de finalidad de ambas dimensiones. En lo referente a los organismos, nuestra mente combina la idea de finalidad con la de causa eficiente, prestando así la naturaleza el fundamento de su valor de necesidad y universalidad. Por el contrario, los juicios estéticos tienen fundamentos subjetivos. La impresión de belleza en producto de la armonía de nuestras facultades cognoscitivas. El sujeto se satisface en el placer desinteresado. De aquí la conocida definición kantiana de lo bello como una *finalidad sin fin.* Veámoslo todo con algún detalle.

El hombre conoce, obra y estima. Al lado de los ámbitos especulativo y práctico pone Kant el campo estético. Por tanto, en el hombre, junto a la razón pura y la razón práctica, es necesario poner la facultad de juzgar. Kant la llama Juicio. (Escribimos esta palabra con mayúscula para diferenciarla del juicio como operación del entendimiento.) Lo mismo que se hizo una crítica de la razón pura y una crítica de la razón práctica es necesario ahora emprender la crítica del Juicio. También en ella debe haber juicios sintéticos *a priori.* Y el problema surge por sí solo: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* estéticos? El Juicio debe poseer un principio *a priori* capaz de resolver ese interrogante. Kant lo encuentra en la *finalidad formal.*

Entendámonos. En términos generales, la facultad de juzgar es el poder de pensar lo particular comprendido en lo universal. Pero pueden suceder dos casos: 1) Que el universal sea previamente dado y la función judicativa se limite a subsumir bajo él lo particular. Es el caso de la aplicación de las categorías a los fenómenos sensibles. El juicio sintético *a priori determina* objetivamente los fenómenos subsumiéndolos en las categorías. Por eso a estos juicios los llma Kant «determinantes». 2) Que sólo nos sea dado el particular, y entonces se trata justamente de encontrar un universal que pueda subsumirlo. El universal sólo podrá ser, en este caso, descubierto por reflexión. El juicio sintético *a priori* no será ya determinante, sino *reflexivo.* El juicio es llamado por Kant precisamente «reflexionante» (*reflectirend*): es la facultad de encontrar lo universal que responde a los objetos singulares de nuestra experiencia. Mas para que ese encuentro pueda verificarse es preciso que el Juicio posea una forma *a priori,* que es precisamente la *finalidad* a que antes nos referimos. De donde resulta, pues, que la *Crítica del Juicio* se ocupa de los juicios reflejos con que los particulares de nuestra experiencia y de la naturaleza entera son referidos a un orden de finalidad. Se comprende ya que la finalidad no es algo real extrasubjetivo, sino simple principio del Juicio en su función reflexiva.

Ahora bien: hay dos clases de finalidad. Podemos llamar a una *objetiva,* porque mira a los objetos de la naturaleza, y *subjetiva* a otra, por referirse inmediatamente a las facultades representativas. Paralelamente habrá dos clases de juicios reflexivos: el juicio *teleológico* y el juicio *estético.*

El juicio teleológico se aplica a los organismos y, por extensión, a la naturaleza entera. Puede entenderse la naturaleza *como si* obrara en conformidad con determinados fines o *como si* las partes se coordinasen en él todo en obediencia a un fin presente en la mente divina.

El juicio estético pertenece a la esfera del sentimiento. Resulta de referir el particular a la pura forma universal de lo bello. Toda preocupación cognoscitiva o todo interés de utilidad están ausentes de él. El sentimiento estético es cierta complaciencia desinteresada. Kant distingue dos formas de la complacencia estética: el sentimiento de lo bello y el sentimiento de lo sublime. Este resulta del libre juego de la imaginación y la razón; aquél, del concurso de la imaginación y el sentimiento.

Digamos, para concluir, que todos los juicios reflejos tienen mero valor *regulativo:* se comportan *como si* en la naturaleza hubiese, trascendiendo de la determinación mecánica, una finalidad activa insita en su misma entraña. En consecuencia, tanto la representación teleológica como la representación estética carecen de valor cognoscitivo y de práctica utilidad. Ni aumentan nuestro conocimiento teórico ni postulan nuevas exigencias prácticas.

EL IDEALISMO ALEMAN:

EL IDEALISMO ALEMAN (SIGLOS XVIII-XIX)
- A. Caracteres generales.
- B. Fichte ...... Vida y obras. El yo. El no-yo. La limitación. El método. El idealismo.
- C. Schelling ... Vida y obras. Las cuatro fases de la filosofía. Filosofía de la naturaleza y del espíritu. Sistema de la identidad y el panteísmo. Sistema de la libertad. La metafísica de la religión.
- D. Hegel ...... Vid. cuadro siguiente.

A. CARACTERES GENERALES.—La filosofía de Kant produjo la aparición del idealismo especulativo. El idealismo alemán se halla en estrecha conexión con el gran movimiento del romanticismo, que domina los comienzos del siglo XIX. La filosofía se caracteriza en esta época por la elaboración de grandiosos y originales sistemas concentrados en el *yo* que, por reflexión sobre sí mismo, habrá de descubrir el Absoluto divino, fuente de todo lo que es y puede ser. Los idealistas poskantianos se presentan como los legítimos sucesores de Kant. Acentúan el carácter apriorístico del conocimiento y rechazan, cual fantasma inexistente, *la cosa en sí*, cuya existencia respetara el filósofo de Koenisberg. Todo fenómeno es creación nuestra, y más allá del fenómeno nada existe. No se trata ya de que las facultades del *yo* sean inmediatamente legisladoras, sino productoras, creadoras de la realidad misma. Los seres para el idealista no son existencias concretas; son ideas. El idealismo justamente se caracteriza por no alcanzar el ser y moverse en un mundo de pura posibilidad. Esto hace posible la grandeza de los sistemas; pero constituye al mismo tiempo su condenación.

Tres son los grandes nombres del idealismo especulativo: Fichte, Schelling, Hegel. Juan Teófilo Fichte desarrolla la *Crítica de la razón práctica* y desemboca en el *idealismo ético* o *subjetivo.* Federico Guillermo José Schelling se interesa especialmente por la *Crítica del Juicio* y establece un *idealismo estético* u *objetivo.* Jorge Guillermo Federico Hegel vuelve los ojos a la *Crítica de la razón pura* y crea *el idealismo especulativo, lógico* o *absoluto.* En este cuadro estudiamos a los dos primeros filósofos «trascendentales»; Hegel llenará el siguiente.

B. FICHTE.

1. *Vida y obras.—Juan Teófilo Fichte* (1762-1814) nació en Rammenau, de padres proletarios. Estudió en la Universidad de Jena, de la que llegó a ser profesor, teniendo por colegas a Schelling y a Hegel. Acusado de ateísmo, fue destituido de su cátedra; marchó a Berlín, donde se dedicó a la enseñanza privada y cultivó relaciones con los románticos. De espíritu entusiasta, animó y excitó el nacionalismo alemán contra la invasión napoleónica. La Universidad de Berlín, recién fundada, le encargó del rectorado. Venida la guerra de la Independencia, en 1814, Fichte murió de tifus, contagiado por su esposa, que había contraído la enfermedad asistiendo a los heridos.

Sus obras principales son: *Ensayos de una crítica de toda revelación* (1792), *Fundamentos de la doctrina de la ciencia* (1794), *Fundamentos del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia* (1796); *Sistema de filosofía moral según los principios de la doctrina de la ciencia* (1798), *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo* (1798), *El destino del hombre* (1800), *El estado comercial, cerrado* (1800). *Los caracteres de la edad contemporánea* (1806), *Discursos a la nación alemana* (1808).

2. *El yo.*—Para Fichte, el punto de partida de la filosofía es el yo. Y lo primero que afirma Fichte es que el yo *se pone* a sí mismo. Téngase en cuenta que ya para Kant la existencia es la *posición* absoluta *de una cosa con todas sus determinaciones, la posición* de una cosa en el contexto de la experiencia. Pues bien. Fichte recoge esta idea kantiana de la *posición* y la aplica al *yo.* Fichte vive preocupado por el punto de partida del conocimiento. En realidad, sólo hay dos puntos de partida posibles: el *ser*, el objeto y la conclusión será el realismo, y el *yo*, el sujeto y nos implantamos en el idealismo. La filosofía que parte del objeto no puede resolver el problema del conocimiento y se ve necesariamente abocada a un determinismo absoluto, negador de la personalidad libre, Por otra parte, la clase de filosofía que se elige depende de la clase de hombre que se es. Fichte, claro está, elige el idealismo.

Pero el sistema filosófico exige un punto de partida que sea cierto sin restricción; tal, por ejemplo, una proposición idéntica: A es A; el *yo* es el *yo.* Fichte parte de esta última. *El yo,* pues, *se pone.* Se pone *autónomamente, libremente, merced al ejercicio de* su propia actividad. La actividad, el obrar puro, es incondicionado.

3. *El no-yo.*—Es necesario dar un paso más. Para *poner* el *yo* es preciso pensarlo; pero para pensar algo es necesario distinguirlo de otro. El *yo* sólo puede ponerse a sí mismo contraponiéndose a un *no-yo.* El yo, al ponerse, pone el no-yo. A la libertad con que se pone el yo se le agrega ahora la necesidad de contraponerle el no-yo.

4. *La limitación.*—Un tercer momento está constituido por la recíproca *limitación* del yo y el no-yo. Al yo lo pensamos limitando el no-yo; al no-yo, limitando al yo. El yo, al conocer, es determinado por el no-yo; y obrando, determina al no-yo.

5. *El método.*—El método de Fichte, la dialéctica, tiene, pues, tres momentos: posición, contraposición y limitación recíproca. Son las tres etapas de la tesis, antítesis y síntesis. Conocer un objeto significa, en efecto, primero ponerle como real (el oro es el oro); después contraponerle (el oro no es la plata), y, por fin, delimitarlo y comprenderlo en un concepto superior (el oro es un metal).

FICHTE y SCHELLING

6. *El idealismo.*—Fichte es idealista. La realidad primaria, fundamental, es el yo. En ella y por ella adquiere sentido toda otra posible realidad. El yo, al ponerse, pone el no-yo. El no-yo, pues, no es una realidad originaria, sino una *posición* del *yo*. En esto justamente consiste el idealismo.

C. SCHELLING.

1. *Vida y obras.*—*Federico Guillermo José Schelling* (1775-1854) nació en Leonberg. Mostró gran precocidad para la filosofía. Estudió teología en Tubinga, donde tuvo por condiscípulo a Hegel. Muy joven, leyó a Platón, Espinosa, Kant y Fichte. En Leipzig estudió también ciencias naturales. Nombrado profesor de Jena, entró en contacto con los círculos románticos. Se casó con la mujer de Augusto Guillermo Schlegel. Fue también profesor de Erlangen y de Munich, hasta que en 1814 fue llamado por la Universidad de Berlín para combatir el panteísmo hegeliano.

Sus obras principales son: *Sobre la posibilidad de la filosofía* (1795), *Del yo como principio de la filosofía sobre lo absoluto de la ciencia humana* (1795), *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo* (1796), *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797), *Primer esbozo de un sistema de filosofía natural* (1797), *Sistema del idealismo trascendental* (1800), *Exposición de mi sistema* (1800-1801), *Filosofía y religión* (1804). Merecen también citarse: *Sobre el principio de la libertad humana* y el diálogo *Bruno o el principio natural y divino de las cosas.*

2. *Las cuatro fases de la filosofía de Schelling.*—Schelling no tiene un sistema único de filosofía, sino más bien cuatro sistemas distintos, o, si se quiere, cuatro estadios por los que pasa sucesivamente su sistema. Estos cuatro sistemas son: *el de la filosofía de la naturaleza y el espíritu, el sistema de la identidad y el panteísmo, el sistema de la libertad y el de la metafísica de la religión.*

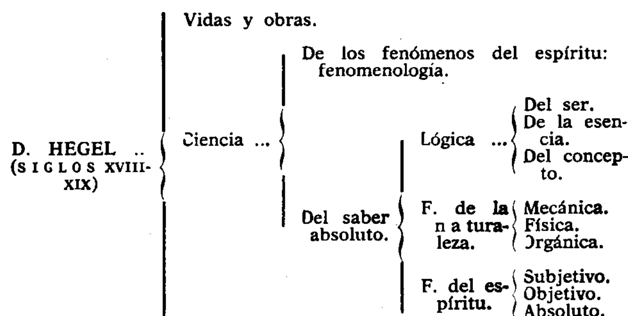
3. *Filosofía de la naturaleza y del espíritu.*—En conexión con la ciencia natural de su tiempo y con el punto de partida de Fitche, se propone Schelling desarrollar una concepción teológica de la naturaleza. La naturaleza es un sistema de acciones racionales inconscientes, esto es, inteligencia en devenir. La naturaleza es, en el fondo, actividad, llegar a ser, vida. Nada hay totalmente muerto. El espíritu lo llena todo y lo que aparece sin vida es en realidad espíritu anquilosado. Sólo así puede defenderse la cognoscibilidad de la naturaleza. Propiamente, la inteligencia sólo capta lo inteligible. Conocemos la naturaleza porque es inteligencia que deviene. Espíritu y naturaleza se hallan, pues, estrechamente vinculados. En el fondo, están mantenidos por lo absoluto, que se manifiesta en la historia, en el arte y en la religión. Schelling emprende entonces una filosofía de la religión. Esta primera fase del pensamiento de Schelling está ya informada por el idealismo: filosofar sobre la naturaleza es crear la naturaleza.

4. *Sistema de la identidad.*—La segunda fase en la evolución del pensamiento de Schelling consiste en dar a la filosofía de la naturaleza y a la filosofía del espíritu una base común, en la que ambas se identifiquen, en que espíritu y naturaleza sean idénticos. Naturaleza y espíritu pertenecen como partes al todo-uno absolutamente idéntico. El todo-uno se manifiesta en dos series, una natural y otra espiritual. Si en esta manifestación predomina el elemento natural. la cosa pertenece al reino de la naturaleza, y si predomina el espiritual, pertenecerá al reino del espíritu. Cada una de estas series tiene diversos estadios o potencias. Las potencias de la serie natural son materia, luz y organismo; las de la serie espiritual, intuición, entendimiento y razón. El sistema de la identidad no es ya sólo idealismo, sino panteísmo.

5. *El sistema de la libertad.*—En este tercer sistema, Schelling renuncia a la identidad, pero no abandona el panteísmo. Todo ser es una revelación de Dios. En un primer estadio Dios no está revelado. Pero Dios se manifiesta en el mundo, revelándose, explicitándose. La unión del Dios implícito y el Dios explícito constituye la evolución del mundo. La realidad, pues, es un autodespliegue de Dios, manifestado en tres etapas: naturaleza inorgánica, naturaleza orgánica y espíritu. El grado supremo del espíritu es la libertad. La naturaleza, pues, va evolucionando por despliegue hasta convertirse en libertad.

6. *La metafísica de la religión.*—Partiendo de la libertad humana, emprende Schelling la última fase de su filosofía, que culmina en una metafísica o, mejor, en una historia filosófica de la religión. En conexión con la religión cristiana interpreta la divinidad como trinidad: *el Padre* es la superación de la voluntad implícita por la explícita o revelada; el *Hijo* es la potencia misma de esta superación racional; el *Espíritu Santo* es su perfección y acabamiento. En la historia del cristianismo distingue tres etapas: el catolicismo o cristianismo de Pedro, el protestantismo o cristianismo de Pablo y la religión del porvenir o cristianismo de Juan, que por el amor producirá la unión de los dos primeros.

7. *Observaciones.*—Hemos visto que la filosofía de Schelling se concreta en diversos sistemas, ninguno de los cuales tiene categoría de definitivo. También la *Doctrina de la ciencia de Fitche* pasó por numerosas elaboraciones, y sin embargo, quedó inconclusa. ¿No sucederá que el idealismo de posición inicial que caracteriza a ambos pensadores lleva invisceradas dificultades insuperables mientras no se lo abandone como sistema? La dialéctica idealista tropieza necesariamente con la realidad. Los hechos no pueden ser alojados en el sistema. El idealismo se ve abocado a la antinomia, que resulta de la esencial racionalidad de la dialéctica y la infalibilidad no menos esencial de la realidad que se ofrece en individualidades irrepetibles.



D. HEGEL.

1. *Vida y obras.—Jorge Guillermo Federico Hegel* (1770-1831) nació en Stuttgart, de familia protestante y acomodada. Sus primeros estudios los hizo en el gimnasio de su ciudad natal. Después estudió filosofía y teología en Tubinga. De 1783 a 1800 fue Hegel profesor privado, primero en Berna, con una familia aristocrática, y más tarde, en Francfort del Mein. También fue redactor de un periódico de Bamberg, y más tarde rector del gimnasio de Nuremberg. En 1816 fue nombrado profesor de Heidelberg, y en 1818, llamado por la Universidad de Berlín.

Sus obras principales son: *Fenomenología del espíritu* (1807), *Ciencia de la lógica* (1812-1816), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho* (1820). Deben ser también recordados, entre los cursos publicados por sus discípulos: *Filosofía de la historia universal, Filosofía de la religión, Historia de la filosofía.*

2. *La ciencia y su división.*—Hegel se propone hacer de la filosofía una ciencia rigurosa, un saber efectivo, y no un mero amor a la sabiduría. Esta ciencia filosófica tendrá dos partes. La primera es propiamente una propedéutica, y estudia los «fenómenos» del espíritu. La segunda trata del saber absoluto, y se divide en lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu (véase el cuadro más arriba).

3. *La fenomenología del espíritu.*—La fenomenología es una propedéutica al estudio del saber absoluto. El espíritu, antes de llegar a la consideración filosófica del saber absoluto, ha de recorrer diversos estadios o «fenómenos». El estudio de estos fenómenos del espíritu comprenderá la fenomenología del espíritu. La fenomenología constituye, pues, el comienzo del filosofar, y no el filosofar mismo. Se ocupa de exponer las diversas etapas por que pasa la conciencia desde la intuición sensible hasta llegar al saber absoluto.

4. *Lógica.*—La segunda parte del sistema de la ciencia versa sobre el saber absoluto, es decir, sobre la *idea absoluta,* o mejor, sobre el espíritu divino. Ya se dijo que la primera parte del sistema del saber absoluto es la Lógica.

La Lógica es para Hegel la ciencia de la *idea* absoluta, esto es, del espíritu divino, conociéndose tal como es en sí antes de la creación de la naturaleza y del espíritu. La filosofía de Hegel parte de la idea, es decir, del ser, y es, desde el primer momento, dialéctica. La inteligencia que capta lo real, y lo real captado por la inteligencia, se identifican en la mente de Hegel. La dialéctica será tanto un movimiento de la mente cuanto un movimiento del ser. Y la Lógica hegeliana no es otra cosa que esta dialéctica del ser. La Lógica es lógica del ente, es decir, ontología.

La Lógica de Hegel tiene tres partes: teoría del ser, teoría de la esencia y teoría del concepto. La teoría del ser trata del ser cualitativo, cuantitativo y modal. La teoría de la esencia trata del ser verdadero, y se divide en esencia, fenómeno y realidad. La teoría del concepto, es decir, de la síntesis del ser y esencia, se divide también en tres momentos: concepto *subjetivo* (concepto, juicio y raciocinio), concepto *objetivo* (proceso mecánico, químico y teleológico) e *idea* (vida, conocimiento e idea absoluta).

Con esto no se han acabado aún la subdivisiones dialécticas. Si volvemos a la teoría del ser cualitativo, por ejemplo, aún encontramos tres momentos: ser (sin cualidad), existencia, ser para sí. En el ser sin cualidad aún se distingue: ser, nada, devenir. Por aquí justamente comenzará la Lógica hegeliana. La Lógica comienza, en efecto, con la posición del ser: *el ser es el ser* (tesis). Pero este concepto es absolutamente indeterminado; lo mismo que puede decirse que el ser es todo, por la misma razón se le niega todo contenido particular, y, en consecuencia, el *ser es nada* (antítesis). Un tercer momento obligado será pensar el ser teniendo al mismo tiempo conciencia de su no-ser; surge así el concepto de *devenir* (síntesis). Esta síntesis no es tampoco definitiva. Desde el primer momento queda convertida en tesis para el nuevo proceso ternario en la evolución de la dialéctica. Con esto no intentamos otra cosa que dar el sentido general de la Lógica hegeliana.

5. *Filosofía de la naturaleza.*—La segunda división del sistema del saber absoluto es la filosofía de la naturaleza. Puede definirse como la ciencia de la idea en su ser fuera de sí. La naturaleza es, en efecto, la idea en su *ser otro,* es decir, lo que no es *sí mismo.* Es un momento de la idea objetivada, hecha objeto *(ob-jectum);* siendo, pues, para otro. La naturaleza es lo que *está ahí.* Los estadios de la naturaleza son: el mecánico, el físico y el orgánico, cada uno de los cuales se divide en otros tres, según se indica en el siguiente cuadro:

Naturaleza	mecánica	Espacio y tiempo. mecánica finita. mecánica absoluta.
	física	general. particular. total.
	orgánica	geológica. vegetal. animal.

ALEMAN: HEGEL

6. *Filosofía el espíritu.*—La tercera parte del sistema del saber absoluto es la filosofía del espíritu, es decir, la ciencia de la' idea en su ser *para sí*. Efectivamente, hay un momento en la evolución de la idea que consiste en la entrada del espíritu en *sí mismo*. El espíritu es la *mismidad* de la idea. Desde el *ser otro* vuelve la idea a *sí misma*. El espíritu es este ser en sí de la idea. La filosofía del espíritu se desarrolla también en tres estadios: espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto, cada uno de los cuales se subdivide a su vez en tres momentos, conforme al esquema siguiente:

Espíritu	subjetivo	Antropología. fenomenología. psicología.
	objetivo	el derecho. la moralidad. la ética.
	absoluto	arte. religión. filosofía.

a) *El espíritu subjetivo.*—Ya quedó expresado que la doctrina del espíritu subjetivo comprende tres momentos. En primer lugar, el espíritu se encuentra encarnado en la naturaleza. De esta manera se nos presenta como espíritu natural, es decir, como algo. En cuanto se considera el espíritu unido al cuerpo constituye el objeto de la *antropología*.

Pero el espíritu, que es alma, se sabe a sí mismo, tiene conciencia de sí y de su distinción del cuerpo y del ambiente circundante. Este saberse del espíritu se manifiesta ya en la conciencia sensible y se continúa en la percepción, en el entendimiento, y culmina en la conciencia de sí mismo. El estudio de este desenvolvimiento de los grados del espíritu es llamado por Hegel *fenomenología*.

Finalmente, el espíritu no es sólo conciencia, sino que se desarrolla como razón y como voluntad. Entonces se llama simplemente *espíritu*, y su estudio es el objeto de la *psicología*.

b) *El espíritu objetivo.*—El espíritu puede también objetivarse, manifestarse en las comunidades humanas. Las principales de estas manifestaciones son también tres: el derecho, la moralidad y la ética.

El *derecho* se funda en la persona, es decir, en el ser racional y libre. Tiene también tres manifestaciones fundamentales: derecho contractual, derecho de propiedad y derecho penal. El *contrato* es la unión de dos o más voluntades personales en una voluntad común. Pero al lado de las personas existen también las cosas. Estas son *propiedad* de las personas. Ha de existir también un derecho penal. Puede haber una negación del derecho: es el delito. Esta negación, a su vez, ha de negarse. La negación de la negación del derecho es la *pena*. La pena es, pues, el restablecimiento del derecho negado. El sentido de la pena será, pues, la expiación, y tendrá por objeto devolver al delincuente la condición de persona. Si el estado tiene el deber de castigar, es porque previamente el delincuente tiene derecho a la pena, a ser tratado como persona.

La *moralidad* se funda en el conocimiento de los motivos; es la realización hacia dentro de la voluntad. Así, mientras el derecho es algo exterior y objetivo, la moralidad es puramente subjetiva. Ambos habrán de fundamentarse en un tercer momento, que Hegel llama *ética*.

La *ética* es, entonces, la superación del espíritu subjetivo y del objetivo. Sus formas son también tres: la familia, la sociedad y el Estado. La *familia* tiene por base el matrimonio, ha de atender a la educación y realizará el derecho hereditario. Un conjunto de familias constituye la *sociedad*, cuyo objetivo fundamental es el bien común. El momento más alto de la ética objetiva es el *Estado*, que no es nunca medio, sino fin en sí. Hegel se opone al liberalismo de Rousseau y llega a afirmar que el Estado es Dios mismo sobre la tierra. Ahora bien, la idea del Estado no está encarnada perfectamente en ninguno de los estados existentes. A juicio de Hegel, ningún Estado ha realizado plenamente el espíritu objetivo. Por eso ha de ir a buscar esta realización y encarnación en la historia universal. Sólo la historia universal puede desarrollar totalmente la dialéctica de la idea del Estado. La historia universal es, entonces, una revelación de Dios, la gigantesca teodicea hegeliana.

c) *El espíritu absoluto.*—El espíritu absoluto es la unidad del espíritu subjetivo y objetivo, y, al mismo tiempo, la síntesis de la naturaleza y el espíritu. El espíritu absoluto es ser *en sí* y *para sí*. Se manifiesta en las tres formas del arte, la religión y la filosofía, en correspondencia, respectivamente, con la intuición, la representación y el pensamiento.

El *arte* es, para Hegel, el absoluto manifestado sensible e intuitivamente. Sus tres momentos vienen representados por el arte *simbólico* del Oriente, el *clásico* de los griegos y el *romántico* de los cristianos.

La *religión* no puede depender únicamente del sentimiento, como creía Schleiermacher, sino que ha de depender también de la representación. Por la religión hay una entrega recíproca de Dios y el hombre. Dios se entrega mediante la gracia; el hombre, mediante el sacrificio.

El último estadio de la evolución es la *filosofía*. La filosofía es la razón que se comprende a sí misma. Las diversas filosofías producidas en el transcurso de la historia son fases de la *filosofía*, es decir, momentos de conquista histórica del conocimiento de la Idea. Con Hegel, según él mismo cree, la filosofía ha llegado a su momento culminante, alcanzando su plena madurez y logrando la meta conclusiva del proceso. Tras Hegel, el filósofo perderá su razón de ser y habrá de convertirse en mero erudito de la historia de la filosofía.

EL IRRACIONALISMO (SIGLOS XVIII-XIX)
- Revisión del idealismo.
- El pensamiento romántico.
- Scheleiermacher
  - Vida.
  - Obras.
  - Crítica de la teología.
  - La filosofía de la religión.
  - Otros filósofos de la religión.
- Schopenhauer
  - Vida.
  - Obras.
  - El mundo como representación.
  - El mundo como voluntad.
  - La ética.
- Kierkegaard
  - Vida.
  - Obras.
  - La filosofía.

1. REVISIÓN DEL IDEALISMO.—La filosofía hegeliana fue sometida muy pronto a profunda revisión. La filosofía, como sistema de la razón, tuvo que habérselas con un sinfín de oposiciones surgidas bajo el imperativo de numerosas exigencias, que se encuentran, al margen de la racionalidad, en la esfera del sentimiento, de la voluntad, de la religión y hasta de la experiencia misma. Desde el círculo de los románticos, pasando por los motivos religiosos sentimentales de Schleiermacher, se llegará a la furiosa protesta contra Hegel, que representa el irracionalismo de Schopenhauer y de Kierkegaard, para terminar reclamando los derechos de la experiencia en orden a la constitución de una metafísica inductiva. No todas estas corrientes pueden ser estudiadas en este cuadro. Herbart, de cuyo impulso procede la metafísica inductiva, será tratado más adelante.

2. EL PENSAMIENTO ROMÁNTICO.—Bajo el nombre genérico de romanticismo agrupamos una serie de pensadores, de distintas tendencias, pertenecientes a los finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, y, por tanto, contemporáneos del idealismo alemán. Algunos proceden directamente del campo religioso; otros, los estrictamente románticos, son consumados literatos, como los Schlegel, Tieck, Hölderlin, Novalis, Schiller, Goethe..., en Alemania; Scott, Byron, Shelly, Colerindge, Carlyle..., en Inglaterra; Chateaubriand, Lamartine, Hugo, Stendhal, Balzac..., en Francia; Espronceda, Larra, Duque de Rivas..., en España; Manzoni..., en Italia; Andersen..., en Escandinavia, etc.; otros, en fin, proceden de los estudios históricos, como Savigny, Mommsen y Ranke. Desde un punto de vista más filosófico, destacan, junto a los *Glaubensphilosophen*—Hamman, Herder y Jacobi, citados más atrás—, *Salomón Maimón* (1754-1800), *Carlos Leonardo Reinhold* (1778-1813) y *Ernesto Schulze* (1761-1833).

3. SCHLEIERMACHER.—*Federico Daniel Schleiermacher* (1768-1834) se ocupó preferentemente de los estudios teológicos y religiosos. Se dedicó a la predicación en Berlín, hasta que fue nombrado profesor de filosofía y teología en Halle. Al fundarse la Universidad de Berlín, fue llamado a ella, explicando teología hasta su muerte.

Sus obras principales son: *Discurso sobre la religión a las personas cultas y a las que la desdeñan* (1799), *Monólogos* (1800), *Crítica de las doctrinas morales* (1803), *La fe cristiana* (1821). Después de su muerte fue publicada *La dialéctica*.

Lo único interesante de Schleiermacher es su filosofía de la religión. Por ella ha influido notablemente en la moderna teología protestante. Schleiermacher rechaza la teología *racional*. La teología intenta comprender a Dios. Pero Dios es icognoscible, porque el pensamiento humano sólo conoce distinguiendo los contrarios, y Dios es la misma indiferencia de todos los contrarios. Igualmente es inválida la teología *revelada*, pues si no podemos conocer la esencia de Dios, es porque nos es incognoscible su actividad, manifestada en los datos revelados. Del mismo modo rechaza Schleiermacher la teología moral de base kantiana, fundada en los postulados de la razón práctica. Hemos, pues, de dejar la teología para hacer filosofía de la religión. Schleiermacher no especula sobre Dios, sino sobre la religión. La filosofía de la religión no tendrá, pues, a Dios por objeto, sino al contenido religioso.

La religión no se funda ni en el conocimiento ni en la voluntad, ni siquiera en la convicción moral. Sólo puede fundarse en el sentimiento. La filosofía de la religión de Schleiermacher es la filosofía del sentimiento religioso. La religión, en efecto, nace del sentimiento de absoluta dependencia. El hombre se siente absolutamente insuficiente. Dios es el ser de que dependemos, el que mantiene nuestra radical insuficiencia. No sabemos si es personal o impersonal, natural o sobrenatural; lo único que nos es dado es nuestra absoluta dependencia, captada mediante el sentimiento religioso, en el cual va implicado todo el ser del hombre. La religión es, pues, competencia exclusiva del sentimiento. Los dogmas no pertenecen al contenido religioso. Aunque Schleiermacher no quiso hacer teología, de hecho funda la teología de la experiencia religiosa.

La filosofía de la religión, tema central de Schleiermacher, ha sido continuada en Alemania por *Cristian Baur* y *David Straus*.

4. SCHOPENHAUER. — *Arturo Schopenhauer* (1788-1860) nació en Dantzig. Su padre era un rico comerciante, y su madre, una novelista de fama. El padre le obligó a dedicarse al comercio, pero más tarde cambió esta profesión por la científica. Estudió filosofía en Gotinga y Berlín. Fue docente privado en Berlín, sin éxito alguno. Emprendió numerosos viajes, hasta que se aposentó definitivamente en Francfort del Mein.

Sus obras principales son: *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813), *El mundo como voluntad y representación* (1819), *Los problemas fundamentales de la ética* (1844), *Parerga y Paralipómena* (1851).

Schopenhauer está influido por Fichte, Kant, Platón y la filosofía india, particularmente por el budismo. Se opone enérgicamente a Hegel. El mundo de nuestra experiencia es, para Schopenhauer, *representación*, es decir, *fenómeno*, en el sentido kantiano. Es producido por nuestra experiencia, mediante las formas de la intuición. Estas son, como para

IRRACIONALISMO

Kant, el espacio y el tiempo. Pero Schopenhauer agrega, como formas de la intuición, las categorías, que para Kant eran conceptos puros del entendimiento. En esto puede verse ya una separación del kantismo. Aún intenta Schopenhauer reducir todas las categorías a la causalidad. La causalidad es una forma de la intuición y constituye la directriz fundamental de todo conocimiento verdaderamente científico. Todos los actos, inclusive los voluntarios, están regidos por la ley de la causalidad, siendo, en consecuencia, procesos necesarios. El conocimiento, siguiendo esta ley universal de causalidad, se remonta, sin cesar, en la cadena de las causas, sin que jamás pueda detenerse en una causa primera. Este mundo de representación es apariencia, engaño, *velo de Maya.* Schopenhauer no distingue, como hacía Kant, entre fenómeno y apariencias.

Schopenhauer no se conforma con esta visión del mundo, y, llevado por una necesidad metafísica, quiere aprehender la multiplicidad aparente, como manifestación de una realidad más profunda. Retrocediendo del mundo a la consideración del yo, nos aprehendemos como *voluntad,* como algo inespacial e intemporal, esto es, como algo no fenoménico. La *cosa en sí* es voluntad, *voluntad de vivir.* Schopenhauer hace una transposición de esta intuición del yo al mundo entero. Cada cosa del mundo, el mundo mismo, es voluntad de ser. El fondo último de la realidad es voluntad.

Ahora bien: la voluntad es querer siempre más; por consiguiente, *insatisfacción,* y, por lo mismo, constante dolor. Mientras el placer es transitorio, el dolor es permanente. La vida, en su última esencia, es dolor. El placer es meramente negativo, es carencia de dolor; se convierte pronto en hastío, y el dolor, lo positivo de la vida, reaparece pronto.

Sobre esta concepción metafísica funda Schopenhauer la ética. La voluntad de vivir es un mal, un dolor. El hombre debe tender a aliviar el dolor, tanto en sí como en los demás. Por eso, el sentimiento moral es la *compasión,* que tiende a mitigar el dolor propio y la miseria de todos los seres. Esto se verifica también por el cultivo de la ciencia, de la filosofía y del arte. Pero todos estos remedios son remedios pasajeros de nuestra servidumbre a la voluntad de vivir. La salvación sólo se alcanza negando esta voluntad misma, aquietando el querer. El suicidio no consigue nada, porque, más que negar la voluntad, la afirma, y la voluntad encarnará de nuevo. Sólo negando radicalmente la voluntad de vivir, mediante un acto de la libertad inteligible, podemos hacer que pase de cosa en sí a fenómeno y, llegada la muerte, la voluntad no se encarnará otra vez y el individuo entrará en la nada, en el *nirvana.* Sólo así puede ponerse fin al dolor y alcanzar la verdadera salvación.

El voluntarismo irracionalista de la metafísica conduce, de esta manera, a Schopenhauer al pesimismo moral.

5. KIERKEGAARD.—El más decidido adversario de la dialéctica hegeliana es el danés *Sören Kierkegaard* (1813-1855), cuyas meditaciones teológicofilosóficas reivindican la concreción y le hacen padre espiritual del existencialismo contemporáneo. Kierkegaard es el pensador danés más importante de todo el siglo XIX. Sus obras principales son: *El concepto de la angustia, Estudios sobre el camino de la vida, Diario.*

Kierkegaard reacciona desesperadamente contra la anegación del individuo en la universalidad, de la existencia en la posibilidad, obligando a la filosofía a cesar como sistema de la razón, para dirigirse al centro mismo del drama en que el hombre se debate. He aquí, en efecto, el objetivo de la filosofía de Kierkegaard: el ser del hombre. Pero, entiéndase bien, no el hombre que se encuentra en la punta de una abstracción universilizante por encima del tiempo y del espacio—el hombre ucrónico y utópico—, sino la realidad viva del individuo de carne y hueso, que lucha a brazo partido con los problemas que la existencia le plantea. Cuanto a la forma o modalidad de llevar a cabo la indagación, también Kierkegaard se relaciona a la *dialéctica.* Pero no a la dialéctica de tipo hegeliano, sino a la *dialéctica concreta* y *realista* que reconoce las contradicciones y procede por «saltos».

El punto de partida y la meta de las preocupaciones kierkegardianas es el yo como ser individual. «De nada sirve a los hombres querer determinar primeramente lo exterior; y solamente después el elemento constitutivo. Se debe, en primer lugar, aprender a conocerse a sí mismo, antes de conocer otra cosa.» El yo debe entenderse, por de pronto, como relación consigo mismo. El yo es autorrelación. Esta concepción del yo como autorrelación se convertirá en patrimonio común de los existencialismos contemporáneos. Según el precursor del existencialismo, la autorrelación constituye la esencia del yo y es interna, concreta, recíproca y viviente. La autorrelación, empero, no puede constituir al yo de una manera exclusiva. Un examen más profundo de los datos de la conciencia lleva a Kierkegaard a la afirmación de que Dios sostiene y fundamenta el yo. De esta manera, la autorrelación del yo se completa o subsume en su relación a Dios. Por eso también puede decirse que existir es estar delante de Dios. Pero sólo se está delante de Dios, dice Kiekegaard, con la conciencia del pecado. De aquí que existir sea tener conciencia del pecado. En la concepción kierkegaardiana, yo y pecado se identifican. Debe decirse que el hombre, por el pecado, deviene un yo existente, autorrelacionándose y colocándose delante de Dios. Todo ello se concretará y explicará con la teoría de la angustia.

El pensamiento de Kierkegaard sólo a largo plazo ha resultado históricamente fecundo. Saltando las fronteras, ha llegado el solitario danés a convertirse en el maestro del existencialismo alemán. Ha motivado, inclusive, otras formas existencialistas, como la francesa y la rusa. En España ha resonado también el eco de su voz, recogida por Unamuno, quien se sentía, de Kierkegaard, más que admirador, «hermano».

- EL MATERIALISMO (SIGLO XIX)
  - Su despliegue histórico
    - Naturalismo.
    - Materialismo histórico.
    - Materialismo científico.
  - Feuerbach y el naturalismo
    - Obras.
    - Doctrina.
  - Marx y el materialismo histórico
    - Obras.
    - Doctrina.
    - El marxismo.
  - El materialismo científico
    - Moleschott.
    - Vogt.
    - Büchner.
    - Gzolbe.
    - Laas.
    - Haeckel.

1. El despliegue del materialismo.—El desarrollo del hegelianismo, con la problemática llevada sobre la religión y el hombre, se bifurca pronto para constituir el doble proceso de «derecha» e «izquierda» hegelianas. Aquélla pretende concordar a Hegel con la religión cristiana. Esta niega la posibilidad misma de la concordancia, basándose en que el pensamiento de Hegel, la religión se niega en la filosofía. Representan la «derecha» hegeliana pensadores de poca monta, como *Göschel*, *Rosenkranz* y *Herdmann*. La «izquierda» hegeliana, de mayor importancia histórica, tiene como representantes más destacados a *David Federico Straus*, *Luis Feuerbach* y *Carlos Marx*. Este último, con *Federicho Engels*, es el teórico del *materialsmo histórico* o *dialéctico*, de donde surgirá en conjunción con el *socialismo teórico*, el moderno *socialismo científico*.

Al lado del materialismo histórico, de base preponderantemente económica, hay que mencionar el *materialismo científico*, que se desarrolla en contacto con las ciencias de la naturaleza, y cuyos principales representantes son *Jacobo Moleschott*, *Carlos Vogt* y *Luis Büchner*.

Tres son, pues, los tipos de materialismo en que aquí concentramos nuestra atención: el materialismo naturalista, el materialismo histórico y el materiailsmo científico.

2. Feuerbach y el naturalismo. — Siguiendo las huellas de Federico Straus, celebrado autor (aunque no célebre) de la *Vida de Jesús*, *Luis Feuerbach* (1804-1872) transformará la filosofía hegeliana en el más cerrado naturalismo.

Las obras principales de Feuerbach son: *Pensamientos sobre la inmortalidad* (1830). *La esencia del cristianismo* (1841), *Lecciones sobre la esencia de la religión* (1851).

Con sólo reparar en los enunciados de esos escritos se comprenderá que la preocupación filosófica de Feuerbach se dirige a la religión y a Dios. Así es, en efecto, pero para anegar a uno y a otra en la naturaleza. Mientras en Hegel la naturaleza era simplemente la extrinsicidad de la idea, en Feuerbach la idea queda enteramente desdibujada, y la naturaleza cobra el rango de la verdadera y única realidad. Sólo existe la naturaleza, que es eterna y se explica por sí misma. Apelar a Dios para explicar la naturaleza es una pretensión de aclarar lo natural por lo innatural, lo existente por lo inexistente, lo concebible por lo inconcebible.

Feuerbach está situado en el centro mismo de la izquierda hegeliana. Pero el hegelianismo de izquierda postula como principio fundamental que la conciencia humana es la realidad primaria, generadora de toda otra realidad efectiva (como la materia) o presunta (como el espíritu). Feuerbach aplica ese principio a la interpretación de la religión y de Dios. Toda realidad, en apariencia exterior, es, en rigor, interior al hombre. El pensamiento abstracto se reduce a la misma cosa pensada. En consecuencia, la noción de Dios también. Pero la noción de Dios no expresa otra realidad que el conjunto de las perfecciones pertenecientes a la naturaleza humana. Todos los atributos de Dios son específicamente humanos. En la religión misma, no hay nada que no se encuentre referido al hombre. Por fuerza de la lógica debe, pues, concluirse que ese Dios que los teólogos proyectan fuera del hombre no es otra cosa que el hombre mismo. Como noción, Dios no es sino en el hombre y por el hombre; como realidad, Dios es realmente el hombre. O dicho con las propias palabras de Feuerbach: «El hombre es Dios para el hombre.»

3. Marx y el materialismo histórico.—Obsérvese, empero, que esta «reducción» de Dios al hombre no es aún en Feuerbach completa. Se han eliminado las abstracciones de Hegel, pero a costa de sustituirlas por otra abstracción: el hombre, lo único divino, que es considerado como especie, no como individuo. Queda, pues, una tarea concreta para Marx: la reducción del hombre al hombre concreto, al individuo singular, surgido de las puras cosas terrenas.

Carlos Marx (1818-1883), nacido en Tréveris, de familia judía y siempre en emigración forzosa por París, Bruselas y diversas ciudades alemanas, hasta que se establece en Londres con su compañero *Federico Engels* (1820-1895), adopta el método hegeliano, pero no el sistema, al que hace jirones. El *espiiritu absoluto*, que en Hegel constituye el primer motor de la historia, es sustituido por la *naturaleza material;* el *espíritu nacional*, encarnación, en cada pueblo, del espíritu absoluto, es sustituido por las *relaciones económicas* productoras de toda organización jurídica o moral, política o religiosa, y determinante de toda forma concreta de pensamiento. Porque, en efecto, el derecho existente, pensará Marx, no es otra cosa que el repertorio de normas superpuestas a las relaciones económicas; la moral, un conjunto de reglas que, apelando a la conciencia de los hombres, pretende asegurar la paz social, en exclusivo beneficio de quienes viven del trabajo ajeno; la religión, el sistema de creencias en la presunta felicidad futura, narcótico del proletariado e instrumento de sumisión; la ciencia, mero reflejo ideológico de la estructura económica que tiene por base.

Engels se ha preocupado de declarar la vinculación hegeliana del marxismo: «De Hegel procede la gran idea fundamental de que el mundo no debe ser concebido como un repertorio de *cosas*, sino como un com-

plejo de *procesos*, en el cual las cosas, estables en apariencia, y lo mismo sus reflejos intelectuales en nuestra mente, los conceptos, atraviesan un incesante proceso... en progreso continuo.»

Y su preocupación se centra en el hombre, económicamente interpretado. El capitalismo (tesis) ha originado el proletariado (antítesis); la contraposición de las dos clases originará la lucha que desembocará en la revolución proletaria, de la que surgirá el socialismo (síntesis). Pertenece a las más arraigadas convicciones del marxismo la creencia en que se puede favorecer el proceso avivando la lucha de clases. He aquí unas palabras reveladoras de Marx: «He procurado demostrar: 1.º, que la existencia de las clases está ligada únicamente a determinadas fases del desenvolvimiento histórico de la producción; 2.º, que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; 3.º, que esta dictadura constituye únicamente el tránsito hacia la denitiva supresión de todas las clases.» Entonces volverá la sociedad a su ser natural: una asociación en la cual el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos.

El marxismo no advierte la contradicción de someter la historia a la dialéctica para parar la dialéctica y la historia en un momento determinado del proceso. Ya Hegel había hecho algo semejante: detener el movimiento dialéctico cuando había alcanzado el nivel de la filosofía, el de la propia filosofía hegeliana. Ahora Marx, interpretando la historia universal según el módulo de la dialéctica concreta, constitutiva del ser de la realidad misma, nos dice: la economía de la esclavitud produjo el feudalismo, que se encargó de destruirla; la economía del feudalismo originó la burguesía, que dio suficiente cuenta de él, superándolo; la economía burguesa engendró el proletariado, encargado de suprimirla mediante la lucha de clases; la economía proletaria, merced al movimiento del comunismo, se limitará a suprimir la situación presente. ¿En qué quedamos? Si todos los niveles económicos de la historia—esclavitud, feudalismo, burguesía—llevan en su seno la antítesis que los devora, ¿por qué de la economía proletaria va a surgir, sin más, la sociedad perfecta, sin antítesis, deteniéndose el proceso dialéctico y la historia misma? No; el marxismo tiene que renunciar a su idea fundamental de que la dialéctica es el ser mismo de la realidad, o debe reconocer que la sociedad proletaria debe también ser dialécticamente autodestruida, aunque sea para enlazar, circularmente, con una nueva economía esclavista.

La afirmación básica del marxismo, según la cual el ser y el acontecer se explican por intervención exclusiva de la causa material, representa un dogmatismo insultante para todo científico. Una fenomenología que respete los hechos advertirá, si no cierra los ojos al mensaje de las cosas, junto a la causa material, otras tres: la formal, la eficiente y la final. Lo que sucede es —y con esto se explica psicológicamente la posibilidad del exclusivismo marxista— que en nuestro mundo cosmológico estas tres causas no actúan sino bajo la condición de actuación de la causa material. La confusión de lo que es condición de actuación con la actuación misma no es de poca monta. Tan grande es la pobreza científica y filosófica del marxismo, que su evidente éxito sólo se explica por la alianza que ha encontrado en determinadas políticas contemporáneas.

4. El materialismo científico.—Paralelamente al materialismo naturalista de Feuerbach y al dialéctico o histórico de Marx, ambos todavía de signo filosófico, se ha desarrollado en Alemania, con repercusiones en casi todo el mundo, un materialismo de tipo científico en alianza con el positivismo y en contacto con las ciencias naturales. Tiene de común con los anteriores el propósito, declarado o encubierto, de liberar a los hombres de los prejuicios filosóficos y religiosos. Siempre el materialismo ha ido del brazo de la irreligiosidad. Vamos a exponerlo en algunos de sus representantes más famosos.

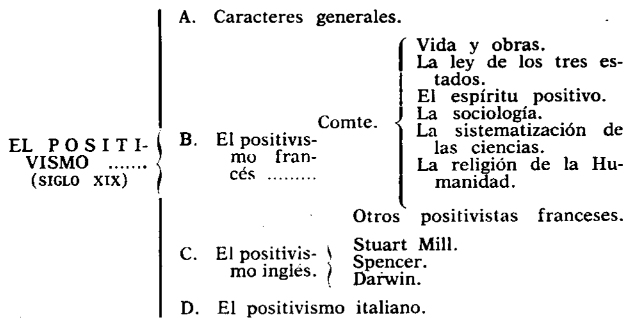
Citamos, en primer lugar, al holandés *Jacobo Moleschott* (1822-1893), profesor de fisiología en Roma. En su obra *El recorrido cíclico de la vida* (1822) presenta el materialismo como expresión de la más alta sabiduría. La materia es la única realidad; no tuvo comienzo y, sometida a la ley de la conservación, es inmortal. La actividad vital es función de la materia; las funciones psíquicas, inclusive el pensamiento y el amor, están indisolublemente ligadas a la calidad de los alimentos materiales de que se nutre el cerebro.

Carlos Vogt (1817-1895), profesor de zoología en Ginebra, defiende también el materialismo, haciendo de todos los fenómenos psíquicos puras secreciones del cerebro. Niega la existencia de la libertad y, por tanto, la moralidad basada en la distinción entre el bien y el mal. La existencia de Dios está en contradicción con las conclusiones de la ciencia natural. La religión no es otra cosa que el sentimiento de indigencia.

El médico *Luis Büchner* (1824-1899), profesor en Tubinga, es el autor del popularizado libro *Fuerza y materia* (1855), considerado durante mucho tiempo como la biblia del materialismo. Especialmente adaptado para la enseñanza de los ignorantes, contribuyó poderosamente a la vulgarización del materialismo científico.

Debe citarse entre los materialistas al también médico *Enrique Gzolbe* (1819-1873), más avisado que todos los anteriores y abierto inclusive a una concepción teleológica del universo.

Posteriormente, el materialismo alemán, en alianza con el positivismo evolucionista, está representado por *Ernesto Laas* (1837-1885), autor de la obra *Idealismo y positivismo*, y por *Ernesto Haeckel* (1834-1919), que sustituye el principio de la conservación de la materia por el de la evolución de la energía. Autor de numerosas obras, entre las que merecen citarse *Morfología general de los organismos* (1866). *El monismo como lazo entre la religión y la ciencia* (1893), *Los misterios del universo* (1889) y *Las maravillas de la vida* (1904), es Haeckel infatigable propagandista del materialismo; a su impulso se constituyó la Sociedad monista internacional, de la que fue primer presidente.



A. CARACTERES GENERALES.—Ya entrado el siglo XIX, aparece en la historia un movimiento ideológico que ha recibido el nombre de positivismo. El positivismo viene condicionado por presupuestos filosóficos de muy variada índole. En líneas generales, puede decirse que el positivismo viene determinado por el empirismo y condicionado negativamente por el espiritualismo francés y por el idealismo alemán.

Comienza el positivismo por no admitir otro saber que el llamado saber positivo, que tiene su punto de partida y su acabamiento en la experiencia sensible. Si Kant había señalado la experiencia como condición imprescindible para el conocimiento de los objetos metafísicos, el positivismo viene a agregar que lo incognoscible no es, con lo que pretende suprimir la metafísica del conjunto sistemático del saber humano. Bien es verdad que, mientras pretende borrar la metafísica del cuadro general de las ciencias, apoyados en el espíirtu positivo, construyen estos filósofos la metafísica del positivismo. Es difícil determinar los caracteres generales del positivismo, pues se aviderten en él varias formas, según los países en que se desarrolla. Puede decirse, sin embargo, que entre sus más acusadas características se encuentran: *a*) la seguridad en la validez absoluta de la ciencia; *b*) la admisión de leyes naturales absolutamente constantes y necesarias; *c*) la uniformidad de las estructuras de la realidad; *d*) la continuidad en el tránsito de una ciencia a otra; *e*) la tendencia a la matematización y al mecanicismo.

B. EL POSITIVISMO FRANCÉS.

1. *Comte.*—a) *Vida y obras.—Augusto Comte* (1798-1857) pasa por ser el fundador del positivismo. Estudió en la Escuela Politécnica de París. Vivió una vida de estrecheces económicas, motivo de disgustos domésticos. Al final de su vida tenía perturbadas sus facultades mentales. Sus obras principales son: *Opúsculos, Curso de filosofía positiva, Discurso sobre el espíritu positivo, Catecismo positivista, Sistema de política positiva, o Tratado de sociología, instituyendo la religión de la Humanidad.*

b) *La ley de los tres estados.*—El espíritu humano ha pasado por tres estados distintos: el teológico, el metafísico y el positivo. En el *estado teológico* el hombre explica los acontecimientos recurriendo a seres sobrenaturales. En él distingue Comte tres fases: *fetichismo, politeísmo y monoteísmo.* En el fetichismo se consideran las cosas animadas, personificadas. En el politeísmo dejan las cosas de ser consideradas como animadas, admitiendo, en cambio, una multitud de dioses con poder mágico sobre los seres y los acontecimientos. En el monoteísmo es un solo Dios el que asume todos esos poderes. En el estado teológico el órgano de conocimiento es preponderantemente la *imaginación.* Corresponde este estado a la *infancia* de la Humanidad y en él gobiernan los sacerdotes y los monarcas absolutos.

En el *estado metafísico* el hombre intenta una explicación de la esencia de los seres, buscándola en entidades abstractas y absolutas. Se establecen así las grandes construcciones racionalistas y abstractas, y el gran dios es la naturaleza. Es la época del gobierno de los juristas y del exacerbado nacionalismo fundamentado en la soberanía popular.

El *estado positivo* viene caracterizado porque el hombre se atiene a los hechos e intenta explicarlos conociendo sus leyes. Es el estado definitivo al que ha llegado la Humanidad. En él se desarrollan las ciencias y se produce el desenvolvimiento industrial; se logra la unidad de los espíritus, y se establece, al fin, la religión de la Humanidad.

c) *El espíritu positivo.*—El espíritu positivo se atiene a lo que se ofrece *dado* en la experiencia y se abstiene de buscar las causas y principios de las cosas. El espíritu positivo huye de todo absolutismo. No hay conocimientos absolutos. Todo es relativo a nuestros órganos de conocimiento. El espíritu positivo, es decir, relativo, se convierte en positivismo y relativismo.

d) *La sociología.*—Comte pasa por ser el creador de la sociología, ciencia a la que llamó primero *física social.* La sociología tiene por objeto la sociedad, la humanidad colectiva, su organización y las leyes de su desarrollo. El método es también el positivo, ya que la sociología no es filosofía, sino ciencia positiva. Así como la historia en general obedecía a la ley de los tres estados, también en la sociedad se manifiesta un desenvolvimiento en tres etapas. En la primera domina el militarismo; en la segunda, los juristas, y, finalmente, en la tercera, en la etapa positiva, prevalece lo industrial y lo económico.

e) *La sistematización de las ciencias.*—Propone Comte una clasificación de las ciencias agrupadas por parejas; es la siguiente: Matemática-Astronomía; Física-Química; Biología-Sociología. Esta clasificación reúne, a juicio de Comte, tres buenas cualidades: *a*) representa el orden de entrada en las ciencias en el estado positivo; *b*) procede de la ciencia menos compleja a la más compleja; *c*) cada miembro de la clasicación necesita de los anteriores.

Se echa de ver en la clasificación de Comte la falta de algunas ciencias. Sobre todo, no entra en esta sistemática la metafísica. Esta, para Comte, no tiene objeto; las ciencias particulares se distribuyen exhaustivamente la totalidad de los objetos existentes. Otras ciencias son también declaradas imposibles por Comte, como por ejemplo, la psicología.

f) *La religión de la Humanidad.*—Comte estableció la religión de la Humanidad como Gran Ser. El

POSITIVISMO

Gran Ser de la Humanidad constituye el fin del inviduo. Junto al Gran Ser pone Comte el Gran Medio y el Gran Fetiche. Al Gran Ser de la Humanidad ha de rendírsele culto privado y público. Comte ideó una organización de la religión de la Humanidad, con su iglesia y sus sacerdotes, sus «sacramentos» y sus ritos, con sus «santos» y su calendario litúrgico, en el que cada día es consagrado a un bienhechor de la Humanidad. Para que no faltara nada, habla también Comte de los «ángeles» tutelares, esto es, de las mujeres.

2. *Otros positivistas franceses.*—Casi toda la filosofía francesa del siglo XIX está condicionada por el positivismo de Comte. Son también positivistas *Pedro Lafitte* (1823-1903), *Emilo Littré* (1801-1881), *Hipólito Taine* (1828-1893) y *E. Renán* (1823-1892).

C. EL POSITIVISMO INGLÉS.

1. *Stuart Mill.*—El positivismo inglés presenta caracteres peculiares que le diferencian notablemente del positivismo de Comte. Sus caracteres fundamentales son: la conexión con el empirismo tradicional inglés; el predominio de los problemas éticos, que lo harán desembarcar en el utilitarismo, y, finalmente, en el pragmatismo; el interés por las cuestiones lógicas; su derivación hacia las teorías evolucionistas.

Entre los representantes capitales del positivismo inglés merecen citarse Jeremías Bentham, James Mill, J. Stuart Mill, Heriberto Spencer, Carlos Darwin y Alejandro Bain.

Juan Stuart Mill (1806-1873) es un típico representante de la filosofía inglesa. Su obra capital lleva por título *Sistema de Lógica deductiva e inductiva.* Stuart Mill elabora, en conexión con toda la historia de la filosofía inglesa, el *empirismo asociacionista.*

Queriendo continuar el idealismo psicológico de Berkeley, termina por interpretar la *cosa en sí* kantiana como posibilidad permanente de sensaciones. La realidad externa no es otra cosa que posibilidad permanente de sensaciones externas; la realidad del yo, una posibilidad permanente de sentimientos.

Continuando en la dimensión del utilitarismo, iniciada por *Jeremías Bentham* (1748-1832), y utilizando la psicología de la asociación transformada en ciencia positiva y calcada sobre el modelo de la química, establece Stuart Mill que el fin de nuestras acciones es el *placer,* identificando lo *bueno* con la *utilidad.* La ética utilitaria no es, sin embargo, egoísta; tiene un marcado carácter social y altruísta: su principio es la mayor felicidad del mayor número posible.

Fiel al empirismo, rechaza la teoría de las ideas innatas. Todos los conocimientos humanos proceden de la experiencia. No tenemos ningún concepto *a priori.* En la misma línea de Francisco Bacon, termina por desterrar el método deductivo, para establecer, como único método de la investigación científica, *la inducción.* El silogismos de la lógica aristotélica, expresión del método deductivo, no tiene validez. Con la inducción científica llegamos al descubrimiento de nuevas verdades. Sistematiza Stuart Mill los métodos experimentales de investigación y los reduce a cuatro: método de *concordancia,* método de *diferencia,* método de *variaciones concomitantes* y método de *residuos.*

2. *Heriberto Spencer.*—La obra capital de *Heriberto Spencer* (1820-1903) lleva por título *Sistema de filosofía sintética.* En las diez primeras partes de esta extensa obra examina Spencer la biología, la psicología, la sociología y la ética. Elabora Spencer todo un sistema de filosofía basado en la experiencia, asumiendo como principio fundamental la universalización del *concepto de evolución,* que aplica a la realidad, tanto material como espiritual, al conocimiento y a la moralidad. Todas las ciencias se fundamentan en el principio de la evolución, lo mismo la astronomía que la física, la biología que la psicología, la sociología que la ética. La evolución es el paso de lo homogéneo e indiferenciado a lo heterogéneo y diferenciado. Hay, pues, en la corriente del devenir, de la evolución, dos procesos: uno, de *diferenciación,* y otro, de *integración.*

Más allá de la experiencia, de la realidad, se encuentra lo *Incognoscible,* lo *Absoluto,* fundamento último del mundo. Sólo es cognoscible la corriente de la evolución que de él brota. Spencer se propone describir esta corriente en su marcha general.

3. *Darwin.*—*Carlos Darwin* (1809-1882) es autor de la teoría biológica de la *evolución,* que describe y aplica en sus dos obras principales: *El origen de las especies mediante la selección natural* y *El origen del hombre.*

Darwin aplica la teoría de la evolución al campo biológico. Critica la teoría de la fijeza de las especies tal como la formulara *Linneo* (m. 1778), y establece como un hecho la transformación de unas especies en otras. La evolución biológica obedece a dos principios fundamentales: *la lucha por la existencia* y la *adaptación al medio.* Mediante la lucha por la existencia sobreviven los más fuertes y sucumben los más débiles. Aquellos seres que no se modifican de acuerdo con las exigencias del ambiente, sucumben, dejando su sitio a los mejor adaptados. La lucha y la adaptación determinan una selección natural, por la cual las especies se transforman continua y progresivamente, desapareciendo algunas y constituyéndose otras con nuevos caracteres. Una de estas especies desaparecidas es, según Darwin, el antropopiteco, progenitor del hombre.

E. EL POSITIVISMO ITALIANO.—En Italia no llegó a aquirir gran importancia el positivismo. El único representante que merece nombrarse es *Roberto Ardigó* (1828-1920). Ardigó sentía preocupaciones noéticas y psicológicas. Aplica a toda la realidad el concepto de *formación natural,* consistente en el paso de lo indistinto a lo distinto. Se diferencia de Spencer en que lo indistinto es absolutamente *ignoto,* simple límite del conocimiento. Se mueve Ardigó en una dimensión de contingentismo radical.

LA METAFISICA INDUCTIVA Y OTRAS CORRIENTES (SIGLO XIX)	Cuestión previa.	
	La escuela escocesa ...	Reid. Steward. Hamilton.
	El espiritualismo francés	Royer-Collard. Jouffroy. Cousin. Maine de Birán.
	El espiritualismo italiano	Romagnosi. Galluppi. Mazzini.
	El krausismo español..	Sanz del Río. Salmerón. Giner de los Ríos.
	La metafísica inductiva	Herbart. Fries. Beneke. Fechner. Lotze. Von Hartmann. Wundt.

1. CUESTIÓN PREVIA.—Reservamos para tratar en este cuadro toda una serie de corrientes doctrinales que no han podido ser incluidas en ninguna de las tendencias estudiadas precedentemente. Comenzaremos por historiar la llamada *Escuela escocesa*, seguiremos el *espiritualimso* francés y el italismo, nos referiremos brevemente al *krausismo* español y concluiremos con el estudio de la *metafísica inductiva.*

2. LA ESCUELA ESCOCESA.—Además de los sistemas ya estudiados, aparece en el siglo XIX una multitud de corrientes filosóficas secundarias, distintas por su significación e importancia. La primera de ellas es la escuela escocesa, de la que ofrecemos aquí un resumen.

Ya a fines del siglo XVIII aparece, dentro de la filosofía inglesa, la llamada escuela escocesa, caracterizada por una fuerte reacción contra el escepticismo de Hume, aunque siempre inmersa en la corriente general del empirismo inglés. Los pensadores capitales de la escuela escocesa son *Tomas Reid* (1710-1796). *Dugald Steward* (1753-1828) y *William Hamilton* (1788-1856). El origen de todo conocimiento humano radica en la experiencia inmediata. Aplicando a esta experiencia inmediata el sentido común, obtenemos la máxima certeza de nuestros conocimientos. La escuela escocesa ha influido notablemente en varios sectores de la filosofía del siglo XIX.

3. EL ESPIRITUALISMO FRANCÉS.—Procediendo del tradicionalismo filosófico y del sensualismo de Condillac, se produce en Francia la filosofía del espiritualismo. Su primer representante es *Laromiguière*, que se ocupó, sobre todo, de psicología y se mantuvo al margen de toda preocupación metafísica. La filosofía del espiritualismo fue también cultivada por *Royer-Collard* y por *Jouffroy*, muy influidos por la filosofía escocesa.

Pero el representante capital del espiritualismo y al mismo tiempo el jefe del llamado eclecticismo es *Víctor Cousin* (1792-1867). Parte Cousin del principio general de que en todo sistema filosófico hay algo de verdad y algo de error. Para él, los sistemas filosóficos fundamentales son el racionalismo cartesiano, el empirismo sensualista, la filosofía del sentido común y el idealismo especulativo. La labor del filósofo consistirá, entonces, en extraer de estos cuatro sistemas la parte de verdad que cada uno encierra,

LA METAFISICA INDUCTIVA

para construir de esta manera el gran sistema del eclecticismo.

El filósofo que más profundizó en la corriente del espiritualismo es *Francisco Pedro Maine de Birán* (1766-1824), que se ocupa preferentemente del problema antropológico. Para Maine de Birán, el *sentido íntimo* nos revela la esencia del yo como voluntad, impulso, fuerza. El mundo lo captamos por la *resistencia* que opone al yo. La realidad toda es, pues, dinámica. Dejó escritas importantes obras, entre las cuales conviene recordar: *Influencia de las costumbres sobre la facultad de pensar, Ensayos sobre los fundamentos de la psicología y sus relaciones con el estudio de la naturaleza, Nuevas consideraciones sobre las relaciones entre lo físico y lo moral, Diario íntimo.* Salvo la primera, todas fueron publicadas después de su muerte.

4. EL ESPIRITUALISMO ITALIANO.—También en Italia se produjo un fuerte movimiento espiritualista frecuentemente unido a la honda aspiración que se concretó en el fenómeno cultural y político del «resurgimiento».

El espiritualismo italiano nace a impulso de *Juan Domingo Romagnosi* (1781-1835), que intenta la superación del empirismo y el racionalismo, y de *Pascual Galluppi* (1770-1846), quien, preocupado igualmente por el problema del conocimiento, defiende la existencia de una intuición originaria que nos entrega, con la realidad del espíritu y de sus modificaciones, lo que existe fuera del espíritu.

Citemos también al más distinguido propagandista del «resurgimiento» italiano, *José Mazzini* (1805-1872), tocado de deísmo en tantos puntos y afín al espiritualismo en tantos otros.

5. EL KRAUSISMO ESPAÑOL.—*Cristian Federico Krause* (1781-1831) es un pensador alemán de escasa importancia que, en estrecha conexión con el pensamiento de Hegel, mitigó su panteísmo para defender una especie de panenteísmo, que se prolongó en su discípulo *Enrique Ahrens* (1808-1874). Si lo citamos aquí, es únicamente por la repercusión que sus ideas tuvieron en España, importadas por *Julián Sanz del Río* (1814-1869), a cuyo impulso surgió el movimiento krausista, cuyos representantes fueron *Federico de Castro, Nicolás Salmerón, Francisco Giner de los Ríos y González Serrano.*

El krausismo de Sanz del Río es una copia del panenteísmo de Krause, sin desarrollos originales, pero que ha influido notablemente, primero, en varios profesores de la Facultad de Derecho de Madrid, y después, en el ambiente político y cultural de toda España, sobre todo desde que su discípulo Giner de los Ríos se puso al frente de la «Institución Libre de Enseñanza».

Contra el krausismo luchó *Marcelino Menéndez y Pelayo*, pensador católico de primer orden, entre cuyas obras tienen interés filosófico: *La ciencia española, Historia de los heterodoxos españoles* e *Historia de las ideas estéticas en España.*

Y OTRAS CORRIENTES

6. La metafísica inductiva.—Reaccionando al mismo tiempo contra el positivismo reinante en su época y contra el iedalismo precedente, una serie de pensadores aislados intentan construir, partiendo de las ciencias experimentales, una metafísica inductiva que alcance, al menos como conocimiento probable, la esencia del mundo. Tales son, entre otros, Fechner, Lotze, Eduardo von Hartmann y Wundt. Precedentes de todos ellos debe ser considerado Herbart. A continuación ofrecemos un breve resumen de la peculiar significación de cada uno de ellos.

Juan Federico Herbart (1776-1841) nació en Oldenburgo, estudió a Wolf y a Kant, y en Jena tuvo por maestro a Fichte. Profesor en Gottinga, obtuvo más tarde la cátedra de Kant en Koenigsberg, la que dejó para volver nuevamente a Gottinga.

Con Herbart se anuncia la tendencia de la metafísica inductiva. Para librarse del idealismo absoluto y de sus fantásticas construcciones, preconiza Herbart el *retorno a Kant.* Kant, empero, había proclamado, iniciando la *Crítica de la razón pura,* que todos los conocimientos humanos comienzan por la experiencia. La filosofía, pues, debe comenzar por la experiencia. El dato experiencial que pone en marcha la filosofía no puede deducirse de la esencial actividad del yo, fabricadora de conceptos y dispensadora de abstracciones. Sobre el dato sensible está el análisis psicológico como esencial cometido de la filosofía. Y como la experiencia nos muestra toda una maraña de contradicciones, se hace necesario eliminarlas y superarlas por la elaboración de los conceptos y la confirmación de los principios. La filosofía debe ser entendida, pues, como elaboración de los conceptos mediante el análisis psicológico de la experiencia purificada de sus contradicciones.

Para Herbart, la realidad toda está constituida por una pluralidad indefinida de *reales.* El *real* es una especie de mónada liebniziana, pero sin desarrollo espontáneo. Los reales son distintos en cualidad, pero nosotros únicamente aprehendemos sus relaciones. Aunque inextensos e intemporales, están dotados de movimiento. Cuando dos reales se encuentran y tienen la misma cualidad, se *funden;* si tienen cualidades distintas, se *complican.* Los reales, sin embargo, no se alteran nunca. Para Herbart, el concepto de alteración es contradictorio.

El alma es también un real inextenso, intemporal, eterno; preexiste al nacimiento del hombre y no perece con su muerte. El alma tiene *representaciones.* Cuando dos representaciones son homogéneas, se *funden;* cuando son heterogéneas, se *complican;* si son opuestas, triunfa la más fuerte, siendo relegada la más débil al plano de la subconsciencia. Con esto enlaza Herbart su teoría de la *apercepción.* Las representaciones almacenadas en el alma son elementos apercipientes, mediante los cuales, por la *fusión,* vamos ampliando el conocimiento a los nuevos objetos percibidos. Herbart aplica el cálculo matemático al estudio de las representaciones.

Sobre la teoría psicológica de la *apercepción* fundamenta Herbart la pedagogía. Los medios y procedimientos educativos provienen de la psicología, aunque sus fines han de buscarse en la ética.

Gustavo Teodoro Fechner (1801-1887), profesor de física en Leipzig, pasa por ser uno de los fundadores de la estética experimental, de la psicofísica y de la psicología experimental. En psicofísica hace una formulación matemática de la llamada ley de Weber, enunciándola con la conocida fórmula: alfa igual a logaritmo de beta. Para Fechner, los procesos psíquicos se corresponden con los físicos. Como Espinosa, defiende el paralelismo psicofísico y lo extiende a la totalidad de lo real. Todo está animado y Dios es el alma del universo.

Germán Lotze (1817-1881) sucedió a Herbart en la cátedra de Gottinga. Defiende una concepción mecanicista y al mismo tiempo teleológica de la naturaleza. Todo lo real es para Lotze espiritual, en lo cual puede verse una marcada influencia de Leibniz y de Berkeley. Viene a caer Lotze en una especie de monadología panteísta. Se ocupó también de filosofía de la religión y es uno de los iniciadores de la moderna teoría del valor.

Eduardo von Hartmann (1842-1906) hubo de abandonar la carrera militar por una contusión en la rodilla. Le ofrecieron cátedras de filosofía en Leipzig y en Gottinga, pero renunció a ellas para dedicarse más libremente a los estudios filosóficos. Para Hartmann, sólo es válido el método inductivo, que aplica a las tres esferas que distingue en lo cognoscible: el mundo fenoménico, la naturaleza y la sustancia real, es decir, lo *inconsciente,* que la filosofía induce como base de todo lo real. Hartmann formula un nuevo sistema de las categorías y constituye una metafísica del espíritu inconsciente con sus dos atributos: voluntad e idea.

Guillermo Wundt (1882-1920) fue profesor de filosofía en Leipzig e impulsó notablemente los estudios de psicología experimental. Wundt se hace cargo del problema de la determinación del concepto de filosofía. Tras unas consideraciones sobre las más importantes concepciones producidas en el curso de la historia —diversas cuanto a la materia— y reconocer que el fin de la filosofía consiste «en la adquisición de una concepción general del mundo y de la vida, que debe satisfacer las exigencias de nuestra razón y las necesidades de nuestra vida moral», concluye poniéndola en relación con las ciencias y definiéndola así: «Filosofía es la ciencia general que procura sistematizar los conocimientos comunes a las ciencias particulares y reducir a sus principios los métodos generales e hipótesis el conocimiento utilizado por la ciencia.»

Con Wundt se han formado una pléyade de psicólogos experimentales que han extendido la nueva disciplina por todo el mundo. La psicología ha de tener también carácter científico. Trata Wundt de inferir la esencia del mundo partiendo de la esencia del yo, concebido, al modo de Schopenhauer, como voluntad. Termina construyendo una metafísica monista y voluntarista.

LA FILOSOFIA EN LA EDAD MODERNA:

LA RESTAURACION

- LA RESTAURACION ESCOLASTICA
  - Panorama filosófico
    - Continuación: Imitación. Aproximación. Apologética.
    - Conciliación: Racionalismo. Tradicionalismo. Ontologismo.
    - Restauración: Españoles. Italianos. Alemanes. Franceses.
  - Rosmini: Vida y obras. Doctrina.
  - Gioberti: Obras. El ontologismo.
  - Gratry: Vida y obras. Doctrina.
  - Balmes: Vida y obras. Doctrina.

Un triple intento de *conciliación* con la filosofía moderna hace derivar el pensamiento católico hacia el *racionalismo*, el *tradicionalismo* y el *ontologismo*. El racionalismo está representado en Alemania por *Francisco von Baader* (1765-1841), *Jorge Hermes* (1775-1831) y *Antonio Gunther* (1783-1863). El tradicionalismo tiene por representantes en Francia a *Luis de Bonald* (1754-1840), *Luis Eugenio Bautin* (1796-1867) y *Agustín Bonnety* (1798-1879). El ontologismo se desarrolla en Francia, Bélgica e Italia con los siguientes autores: *Enrique Carlos Maret* (1804-1884), *Casimiro Ubaghs* (m. 1875), *Alfonso Gratry* (1802-1872), *Vicente Gioberti* (1801-1852) y *Antonio Rosmini* (1797-1855).

La *restauración* escolástica se produce por la conjunción de tres fuerzas: el entronque con la tradición, la oposición a los tres errores del racionalismo, el tradicionalismo y el ontologismo y la protección decidida de los Papas, que culminó con la publicación de la Encíclica *Aeterni Patris* (1879) de León XIII. Son adalides de la restauración *Jaime Balmes* (1810-1848), *Juan Donoso Cortés* (1809-1853), *Juan Manuel Orti y Lara* (1826-1904), el cardenal *Ceferino González* (1831-1894) y *Juan José de Urráburu* (1844-1904), en España: *Mateo Liberatore* (1810)-1892), *Cayetano Sanseverino* (1811-1855), *Luis Taparelli* (1793-1862), *Salvador Tangiorgi* (1820-1865), *Domingo Palmieri* (1829-1909) y *Tomás Zigliara* (1833-1893), en Italia; *Francisco Jacobo Clemens* (1815-1862), *José Kleutgen* (1811-1883), *Carlos Werner* (murió 1888) y *Alberto Stoeckl* (1823-1895), en Alemania; *Francisco Augusto de Chateaubriand* (1769-1848) y *José de Maistre* (1754-1821), en Francia.

Se comprende fácilmente que no podemos ocuparnos aquí de todos los autores citados. Sólo diremos algo de los que consideramos más importantes.

1.—Panorama de la filosofía cristiana de la Edad Moderna.—Hasta aquí hemos seguido el desenvolvimiento de la filosofía desde la aurora del racionalismo y el empirismo a todo lo largo de la Edad Moderna, pero únicamente bajo aquella modalidad que resultó de la conjunción de los motivos —contrarios al principio— del Renacimiento europeo y la Reforma protestante. En fidelidad a las exigencias del nominalismo profesado por Occam, la filosofía, en esta línea de desarrollo, se separa enteramente de la teología y viene a encontrarse con las ciencias. Queda, empero, otra línea de desenvolvimiento filosófico que debía arrancar de los motivos del Renacimiento español, a cuyo impulso el pensamiento católico en general y la filosofía escolástica en particular cruzará, aunque con variada fortuna, las épocas todas de la Edad Moderna. Puede historiarse, en esta breve síntesis, adscrita a tres períodos dominantes: uno, de simple *continuación* o epigonal de la filosofía escolástica; otro, de *conciliación* con la filosofía moderna, y un tercero, de efectiva *restauración* de la filosofía escolástica.

En el período de *continuación* podemos advertir una triple característica: *imitación* de la filosofía escolástica precedente, *aproximación* a la filosofía moderna y *apologética* de la verdad cristiana. *Continúan* la filosofía escolástica toda una pléyade de pensadores, entre los cuales destacamos una mínima parte: *Nicolás Arnu* (m. 1629), *Antonio Goudin* (m. 1695), *José Sainz de Aguirre* (m. 1699), *Juan de Montalván* (m. 1720), *Alfonso Wenzel* (m. 1743), *Carlos Renato Billuart* (m. 1757) y *Salvador Roselli* (m. 1783), son tomistas; *Alfonso Briceño* (m. 1667), *Claudio Frassen* (m. 1711), *Juan de la Natividad* (m. 1705) y *Francisco Varisco* (m. 1718), son escotistas; *Francisco Marzal, Luis de Flandes* y *Jordán Simón*, siguen el lulismo. *Se aproximan* a la filosofía moderna: *Manuel Maignan* (m. 1676) con sus seguidores *Manuel Nájera, Juan Saguens, Juan Bautista Duhamel* (m. 1706) y *Antonio Genovesi* (m. 1763). Hacen *apologética* de la verdad cristiana, entre muchos más: *Tomás Vicente Monelia* (m. 1767), *Gabriel Gauchart* (m. 1779), *José Fittrer* (m. 1781), *Guillermo Francisco Berthier* (m. 1782), *Nicolás Silvestre Bergier* (m. 1790) y *Melquiades Salazar* (m. d. 1792). En esta época se introduce de rondón en la filosofía escolástica la división wolfiana de la metafísica en general (ontología) y especial (cosmología, psicología y teología natural).

2. Rosmini.—*Antonio Rosmini Serbati* (1797-1855) da a su filosofía un carácter nacional uniéndola al movimiento italianista del *Risorgimento*. Escribió numerosas obras, entre las que destacamos: *Opúsculos filosóficos, Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas, Principios de la ciencia moral, La renovación de la filosofía en Italia, Historia comparativa y crítica de los sistemas en torno al principio de la moral, Antropología al servicio de la ciencia moral, Filosofía del derecho, Introducción a la filosofía y Teosofía.*

La filosofía, para Rosmini, trata del ente y de las tres formas de la esencia del ente: la ideal, la real y la moral. Arranca de la intuición de una primera verdad, que es la intuición del ser como tal, eterno, inmutable, simplicísimo. Teniendo en cuenta que estos atributos no pertenecen a ninguna cosa creada, siendo con todo rigor atributos divinos, parece que el ente objeto de la primera intuición es Dios. Rosmini, aun reconociendo que este ente es divino, afirma expresamente que no es Dios, y de esta manera cree defenderse del ontologismo. Esto no significa, empero, que no vuelva a ser plenamente identificado. Por eso la acusación ontológica debe seguir en pie. Ha de advertirse, en efecto, que para Rosmini, este

ser indeterminado que inmediatamente se manifiesta al intelecto humano es el ser ideal que prescinde de las criaturas y de Dios, *essere ideale*, que, empero, debe ser un ente necesario y eterno, causa eficiente y final de todos los seres contingentes, coincidiendo sin residuo con Dios. Y es que en uno y otro ser, en el ser indeterminado que prescinde de la criatura y de Dios (*essere ideale* intuido por el intelecto humano), y en Dios mismo, ser no indeterminado y absoluto, hay la misma esencia.

3. GIOBERTI.—*Vicente Gioberti* (1801-1852) es sacerdote, como Rosmini, y está envuelto también en la política del Resurgimiento. Sus obras principales son: *El primado moral y civil de los italianos, La renovación civil de Italia, La teoría de lo sobrenatural* y *La introducción al estudio de la filosofía.*

Gioberti es formal y explícitamente ontologista. Apoyándose en Platón, Malebranche y Espinosa, establece la plena coincidencia del orden psicológico o noético y el orden ontológico o del ser. Pero siendo Dios el ente primero en el orden ontológico (*Primo ontológico*), debe ser en el orden noético la primera idea (*Primo psicologico*). Tan imposible es pensar sin Dios cuanto imposible es existir sin El. Dios, esto es, el ser no es solamente la primera verdad en el orden de la existencia, sino también la primera verdad en el orden del conocimiento. De esta manera nuestras ideas son como manifestaciones de Dios mismo. Yendo más allá de lo que autoriza la teoría del *contuitus* de San Buenaventura, Gioberti establece que no podemos tener percepción de la existencia en una cosa sin unir a la impresión sensible la idea de la causa creadora, de Dios. Pero esto implica que a la base de todo conocimiento existencial esté el conocimiento de Dios, el cual, claro está, no podrá ser más que inmediato, intuitivo. Dios es, pues, el primer conocido por el entendimiento humano y la fuente de donde derivan todos los demás conocimientos.

4. GRATRY.—*Alfonso Gratry* (1802-1872) sacerdote del oratorio francés y profesor de la Sorbona, se encuentra también muy cercano al ontologismo. Sus obras principales son: *El conocimiento de Dios, El conocimiento del alma* y *La moral y la ley de la historia.*

Gratry plantea los problemas filosóficos desde el hombre, y en él encuentra tres facultades: sentidos, inteligencia y voluntad. Los sentidos deben distinguirse en tres clases: sentidos externos, por los que conocemos las cosas; sentido íntimo, por el que conocemos el yo, y sentido divino, por el que nos es dado Dios. Como se ve, el yo ocupa una situación de privilegio entre las cosas y Dios. El movimiento para conocer las cosas es contrario al que hay que hacer para conocer a Dios. Por vía de profundización, en el yo actúa el sentido divino, percibiendo el contacto de Dios en el centro mismo del alma. También Gratry intenta llegar a Dios partiendo de las cosas finitas. Para ello, y en oposición a la dialéctica deductiva de Hegel, que no puede conducir más que al panteísmo o al ateísmo, elabora un método inductivo con el cual, desde lo finito, se asciende inmediatamente, sin término medio, al infinito. Para ello vuelve a ser necesario el sentido divino como inexcusable condición moral. Esto hace que al emprender Gratry un recorrido histórico pretenda encontrar en todos los filósofos ese santuario del alma en que reside Dios, falseando la historia para defender su teoría.

5. BALMES Y LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA.—En el siglo XIX se advierte un renacimiento de los estudios filosóficos en España. Aparte de otras de menor importancia, pueden señalarse tres corrientes doctrinales. La primera está representada por Balmes y los filósofos escolásticos; la segunda la constituye la escuela catalana del sentido común, y la tercera es el movimiento del krausismo, que tenemos ya tratado.

Jaime Balmes (1810-1848) es uno de los pensadores más originales y profundos. Nació en Vich y se forma en el Seminario de su ciudad natal y en la Universidad de Cervera. Ordenado presbítero, se dedicó con pasión al estudio y desplegó gran actividad en el campo periodístico y político. Sus obras principales son: *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea, El criterio, Cartas a un escéptico, Filosofía fundamental* y *Curso de filosofía elemental.*

Balmes pone en el centro de su especulación filosófica el tema de la certeza. La existencia de la certeza es un hecho, pero el filósofo ha de plantearse el problema de sus fuentes y de su justificación crítica. Ni el empirismo ni el racionalismo le satisfacen: son soluciones unilaterales, que dejan siempre algo por explicar. Tampoco el criticismo kantiano puede satisfacerle. La posición de los idealistas, sobre todo de Fichte, le exaspera. Ni siquiera el intelectualismo aristotélico puede resolver, según Balmes, el problema de la certeza. Balmes termina afirmando tres fuentes primarias y conjuntas. Cada una de estas fuentes tiene a su base una primera verdad y fundamenta una región determinada del saber humano. Por la *conciencia* fundamos las verdades de nuestras experiencias internas. La *evidencia* conoce las verdades absolutas y necesarias. El *instinto intelectual* o sentido común sirve para objetivar nuestras sensaciones y admitir la realidad exterior.

La *Escolástica* ha sido vitalizada por el *P. Ceferino González*, O. P. (1831-1894), profesor de la Universidad de Santo Tomás, de Manila, y cardenal de Sevilla. Sus obras principales son: *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás, Filosofía elemental* e *Historia de la filosofía.* Conocedor profundo de Santo Tomás, defiende la gran síntesis filosófica de la Escolástica contra las corrientes modernas, particularmente contra el cartesianismo. También se ha de citar aquí a *Juan Manuel Ortí y Lara*, gran cultivador de la Escolástica y debelador del krausismo. Finalmente, merece mención el *P. José Urráburu*, S. J., que alcanzó ya el siglo XX, influyendo decisivamente en el movimiento filosófico.

La escuela catalana, influida por la filosofía escocesa del sentido común, tiene por representante capital a *Francisco J. Lloréns y Barba* (1820-1872), que ejerció gran influencia en el ambiente intelectual de su tiempo.

LA FILOSOFIA EN LA EDAD

INTRODUCCION A LA

- **LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA** (SIGLO XX)
  - Los comienzos
    - La crisis positivista.
    - Superación.
  - Los caracteres
    - Antipositivismo.
    - Realismo.
    - Pluralismo.
    - Personalismo.
  - El proceso histórico
    - Dos posiciones miran al pasado.
    - Otras dos rompen con el siglo XIX.
    - Otras dos, originales del siglo XX.
  - Las direcciones principales
    - Empirismo.
    - Idealismo.
    - Vitalismo.
    - Esencialismo.
    - Existencialismo.
    - Realismo.

1. LOS COMIENZOS DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA.—Suele considerarse a la Revolución francesa como el hecho que concluye la Edad Moderna y abre la Edad Contemporánea de la historia universal. Para la filosofía, empero, la época contemporánea arranca de los finales del siglo XIX, cuando se inicia la lucha contra el positivismo.

Las ideas dominantes en el materialismo y el positivismo entran en profunda crisis. Por todas partes surgen decididas oposiciones a la imagen científica del mundo que había devenido clásica. Desde los mismos supuestos positivistas se pone en tela de juicio el valor absoluto de la ciencia con el movimiento del *empiriocriticismo* que representan *Ricardo Avenarius* (1843-1896) y *Ernesto Mach* (1838-1916). Paralelamente se revisa la idea de la infalibilidad de las ciencias naturales y la necesidad de sus leyes: es la obra de *Emilio Boutroux* (1845-1921), *Pedro Duhem* (1861-1916) y *Enrique Poincaré* (1853-1912). Los hombres de ciencia experimental dieron al traste con el mecanismo materialista y el determinismo positivista (teoría de los «cuantos» de Planck y principio de indeterminación de Heisemberg). Las tendencias irracionalistas cobran un auge insospechado reclamando los derechos de la vida y del hombre como portador de valores espirituales. La vuelta a los problemas del ser, con la consiguiente resurrección de la metafísica, se anuncia por doquier como esperanzadora tarea.

Sciacca desbrice la crisis positivista y su superación en los siguientes términos: «Hemos visto que el positivismo limita el conocimiento filosófico solamente al dominio de los hechos observados en la experiencia, y que considera las ciencias naturales como la forma típica del saber positivo. Unicamente tiene explicación científica la realidad que nos es dada por la experiencia o la realidad que se agota en el fenómeno. De lo que queda fuera de los hechos naturales no podemos dar explicación científica, permanente en el ámbito de lo incognoscible, y la investigación filosófica debe desintererarse de ello. Frente al predominio de la ciencia positiva, que pretendía encarcelar la filosofía dentro de los confines angustiosos del hecho natural, se inició a finales del siglo pasado y principios del nuestro una reacción antipositivista en nombre del espíritu y de los valores espirituales, llegando a una revisión crítica de las ciencias naturales y de sus presupuestos. Las nuevas corrientes idealistas y espiritualistas interrogan críticamente al positivismo preguntándole si, como él pretende, las ciencias interpretan fielmente los hechos naturales dados por las experiencias, si la fe en la ciencia es menos dogmática que la fe en la metafísica espiritualista, si la ciencia es un saber inmutable o no es más que un continuo sucederse de hipótesis e hipótesis, si en rigor de verdad es indispensable al saber científico un determinismo universal, si, por último, la concepción mecánica de la Naturaleza responde a la realidad... En este trabajo de revisión del positivismo, en el que se compendia buena parte del pensamiento contemporáneo, se han de distinguir dos momentos: el momento negativo, de crítica del cientifismo, de sus pretensiones y de sus postulados (necesidad de las leyes naturales, mecanicismo, etc.), que conduce a la desvalorización de la ciencia, y el momento positivo, que da una nueva valoración y un nuevo fundamento a la ciencia, construyendo sobre la crítica del cientifismo nuevos puntos de vista especulativos, y, en general, una nueva visión del mundo fundada sobre la intuición o sobre la voluntad (antiintelectualismo)».

Al comenzar el siglo XX es vencida la crisis y nuevas formas de filosofar quedan constituidas. Tales la fenomenología y la filosofía de la vida. Hasta aquellas corrientes que parecen continuar al siglo XIX han cambiado profundamente de significación al renovarse, como lo indica el prefijo *neo* con que se nombran; neokantismo, neohegelianismo, neopositivismo y hasta neoescolástica. La Edad Moderna ha concluido en la historia de la filosofía y se ha iniciado la Edad Contemporánea.

2. CARACTERES DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA.—De una época como la contemporánea en que la filosofía ha proliferado tan abundantemente en sistemas diversos y corrientes contrapuestas y sus representantes acusan diferencias irreductibles, aunque pertenezcan a la misma escuela, es muy difícil señalar características con pretensión de validez universal.

Bochenski, que se ha dado cuenta de esta dificultad, nos dice, haciéndose cargo del tema: «Y, sin embargo, encontramos rasgos comunes que, si bien no se aplican a todos los filósofos, sí pueden caracterizar a la mayoría. Así, por ejemplo, parece tener razón Whitehead cuando afirma que ya se ha superado esa bifurcación tan típica de la época moderna entre la máquina del mundo y el sujeto pensante: como vimos, tanto el subjetivismo como el mecanicismo han sufrido una serie derrota. En conjunto se señala una tendencia hacia una concepción orgánica y diferenciada de la realidad, aliada a un reconocimiento expreso de su estructura escalonada y de las diversas capas del ser. También se destacan una serie de rasgos que, a pesar de que no podemos calificarlos de universales, marcan claramente el perfil del pensamiento contemporáneo.» Estos rasgos son: a) *actitud antipositivista;* b) *realismo;* c) *pluralismo;* d) *actualismo;* e) *personalismo.* Una vez ex-

plicados agrega: «Además de estos caracteres de la teoría misma, la filosofía actual se distingue también por toda una serie de rasgos externos. Es acentuadamente especialista, extraordinariamente fecunda y existe entre sus diversas escuelas un comercio mucho más intenso que antes.»

3. El proceso de la filosofía contemporánea.—Por nuestra parte, preferimos describir el proceso seguido por la filosofía desde los comienzos de la Edad Contemporánea hasta nuestros días.

Los comienzos del siglo XX, vencida la crisis del mecanicismo materialista y del determinismo positivista, presentan el siguiente panorama filosófico:

Dos direcciones del pensamiento, aun rompiendo con el positivismo, siguen mirando al pasado inmediato y, en cierto sentido, prolongan el siglo XIX: el *empirismo* y el *idealismo.*

Otras dos aseguran las conquistas logradas en el último tercio del siglo XIX, como ruptura anticipada contra él, y se constituyen sobre pases más firmes: el *vitalismo* y el *realismo* metafísico.

Otras dos corrientes aparecen revestidas con galas de originalidad y se afianzan ante la expectativa general: primero, la *fenomenología,* y, siguiéndole sus pasos, el *existencialismo.*

Estamos de acuerdo con Bochenski cuando dice: «Los sistemas más importantes de nuestra época se pueden clasificar en seis grupos. Tenemos, en primer lugar, las dos direcciones que prolongan la actitud del siglo XIX: el empirismo o filosofía de la materia, como prolongación del positivismo, y el idealismo en sus dos formas, la hegeliana y la kantiana. En seguida tenemos dos escuelas a las que se debe el rompimiento con este siglo: la filosofía de la vida y la filosofía de la esencia, es decir, la fenomenología. Finalmente nos encontramos con dos grupos que representan los intentos más originales y significativos de nuestro tiempo: la filosofía de la existencia y la nueva metafísica del ser.»

Todas esas escuelas, con mayor o menor vitalidad, más o menos modificadas al pasar de un pensador a otro y alojando en su seno diferentes tendencias secundarias, siempre difíciles de determinar con precisión, siguen vigentes en nuestro tiempo y ninguna de ellas puede todavía declararse perimida. Es cierto que en muchos sectores se nota una radical insuficiencia para resolver la problemática que un mundo desquiciado ha venido a clavar en la carne y en el alma del hombre actual. Por todas partes se nos advierte la ausencia de un Aristóteles que eleve a rigor metafísico el filosofar de tanto diletante; de un Agustín que, liberándonos de tanta protesta, integre con nuestro filosofar occidental las pretensiones orientales; de un Tomás de Aquino que cristianice tanto pensamiento moderno descarriado y armonice las exigencias naturales con las caricias de la gracia; de un Suárez que ponga orden y arquitectura en las disciplinas filosóficas y las haga servir a la solución de los problemas que nos devoran, y hasta de un Kant que se decida a fundamentar la ciencia contemporánea.

Aquí seguimos, empero, en una tarea de significación histórica con la vista puesta en la determinación de las nuevas modulaciones de la filosofía. Los objetos que la actualidad filosófica persigue han quedado ya indicados con carácter general al hacer la clasificación de las principales escuelas. Son, expresados de nuevo: la materia, la idea, la vida, la esencia, la existencia y el ente. Una mayor determinación de esa temática nos obligaría a perseguir las siguientes líneas de desarrollo de la filosofía contemporánea.

En primer lugar, debemos reparar en dos líneas de desarrollo, paralelas unas veces e interferidas otras, que resultan de la fisura introducida en la esencia de los seres del cosmos y que habían sido anunciadas ya en la aurora de los tiempos modernos. De un lado se persigue el desenvolvimiento de la materia sin la forma y se irá a parar al materialismo, el neorrealismo y el neopositivismo. De otra, se reparará en la forma con exclusión de la materia y se recorrerán todas las rutas del idealismo.

En segundo término se pretenderá trascender de la distinción misma de materia y espíritu, no para ensamblarlos nuevamente, sino para radicar a una —las cosas— y a otro —el yo— en la vida y dejarlos sometidos a todos los torrentes de la historia. Así, el vitalismo y el historicismo.

Asistimos también a la escisión de la estructura de esencia y existencia presente en el ente finito. Desde esa ruptura hasta cargar toda la preocupación en uno de los elementos con la prescindencia o el abandono del otro no hay más que un paso. Una vez dado, ha quedado trazada la ruta para el doble movimiento contemporáneo del esencialismo y el existencialismo.

Queda, sin embargo, cruzando toda la Edad Contemporánea, un grupo importante de filósofos que no han querido rendir tributos a ningún exclusivismo. Enlazando con la tradición, se sitúan en la línea de la fecundidad filosófica y constituyen el amplio movimiento que podemos calificar como realista.

4. Esquema de las principales direccciones.—Después de lo que llevamos dicho, resulta clara la posibilidad de reducción de la filosofía contemporánea con toda la complejidad de sus corrientes principales y secundarias a cinco direcciones fundamentales. Las indicamos de nuevo con el objeto de que sirvan de anuncio de los cuadros que quedan por desarrollar. Helas aquí:

1.ª Dirección empirista.

2.ª Dirección idealista.

3.ª Dirección vitalista.

4.ª Dirección esencialista.

5.ª Dirección existencialista.

6.ª Dirección realista.

LA DIRECCION

EL EMPIRISMO (SIGLO XX):
- Carácter general.
- El materialismo comunista:
  - Del materialismo al socialismo.
  - La filosofía del bolchevismo.
- El materialismo científico:
  - Le Dantec.
  - Ostwald.
- Sistemas psicológicos y sociológicos:
  - Behaviorismo.
  - Reflexologismo.
  - Psicoanálisis.
  - Sociologismo.
- El pragmatismo:
  - Norteamericano: James. Dewey.
  - Inglés: Schiller.
- El neorrealismo, El neopositivismo: *Vid.* cuadro siguiente.

1. Carácter general.—Numerosos pensadores contemporáneos siguen la línea del empirismo y desarrollan nuevas modulaciones del materialismo, el evolucionismo y el positivismo. Los grupos son variados, y la significación y orientación, diferentes. He aquí la enumeración de los mismos: el materialismo comunista, el materialismo científico, el behaviorismo, el reflexologismo, el psicoanálisis, el sociologismo, el pragmatismo, el neorrealismo y el neopositivismo.

Los exponemos a continuación con especial referencia a las doctrinas que cultivan o a las naciones en que desenvuelven su actividad.

2. El materialismo comunista.—El materialismo dialéctico de Marx y Engels tuvo por natural derivación el socialismo. Cuando el socialismo parecía ahogado por el capitalismo y por todas partes surgían voces reformadoras, Lenin se opone a toda reforma y funda el partido comunista con los mayoritarios o bolcheviques. El materialismo dialéctico fue adoptado por el partido comunista mundial y sometido a las modificaciones que les impusieran sus dos jefes supremos, Lenín y Stalin, nombres que corresponden, respectivamente, a *Wladimiro Iljitsch Ulianov* (1870-1924) y *José Wisarionowitsch Djugasvili* (1879-1953). Para el bolchevismo existen dos tendencias filosóficas. La primera se caracteriza por el reconocimiento de la primacía de la conciencia sobre el ser: es el idealismo. La segunda se apoya en la aserción de la primacía del ser sobre la conciencia: es el materialismo. Sólo esta segunda tendencia filosófica es verdadera. Para el materialismo el ser coincide sin residuo con el ser material. Toda otra forma de existencia —el espíritu y, especialmente, Dios— debe declararse imposible. Y la materia se desarrolla «dialécticamente», pasando, siempre en sentido lineal y progresivo, desde el átomo inorgánico a la sociedad proletaria. La fuerza propulsora del desarrollo dialéctico —más que evolutivo, revolucionario— es la lucha que, sobre la base de los cambios cuantitativos, introduce la verdadera modificación cualitativa. A las ideologías idealistas (burguesas) debe oponerse la ideología materialista presidida por la verdad como conformidad de la vida con la idea proletaria y cuya primera condición de realización es la destrucción del régimen de explotación. El hombre es un simple producto del desarrollo universal. Como individuo, debe supeditarse a la clase, al estado proletario. A la clase deberá adaptar también su pensamiento; jamás a ningún credo religioso. La religión ha negado la actividad de hombre para referirlo todo a Dios. El hombre religioso es pasivo y humilde: el cristianismo le ha enseñado a soportarlo todo en la tierra y esperar la recompensa en el cielo. El comunismo sostiene que no debemos esperar de Dios la mejora de la vida. Hay que procurarla con la acción del hombre. Ya Marx había expresado que la abolición de la religión en cuanto felicidad ilusoria era una exigencia de la verdadera felicidad.

3. El materialismo científico.—Otras formas del materialismo, más en contacto con las ciencias de la Naturaleza, siguen desarrollándose a impulso de Ernesto Haeckel (ya estudiado), *Félix Le Dantec* (1869-1917) y *Guillermo Ostwalt* (1853-1932). Carecen, sin embargo, de mayor importancia y no merecen un estudio detenido.

4. Sistemas psicológicos y sociológicos.—También de origen empirista, discurren por los cauces del evolucionismo y el positivismo los sistemas del behaviorismo, reflexologismo, psicoanálisis y sociologismo.

El *behaviorismo* (de *behaviour* = comportamiento) fue fundado por *Juan Watson.* Consiste, propiamente, en una metodología psicológica enteramente calcada de las ciencias naturales. Los fenómenos psíquicos como acontecimientos internos se esfuman y la introspección debe ser negada. La psicología debe atender únicamente al comportamiento externo, a la observación de la conducta con el fin de formular las correspondientes leyes.

El *reflexiologismo* ha sido ideado por *Juan Pawlow* (1849-1936). Todos los fenómenos psíquicos deben ser considerados como reflejos condicionados. Estudió Pawlow detenidamente los reflejos condicionados en algunos animales y no tardó en universalizar sus conclusiones como interpretativas de todo el psiquismo.

El *psicoanálisis* es obra de *Segismundo Freud* (1856-1939). Psicológico en su orgen, ha sido extendido a una multiplicidad de manifestaciones fenoménicas o culturales. A la base de todo pone Freud el impulso erótico. Todos los fenómenos psíquicos son sublimaciones de tal impulso. La conciencia es mero resultado del juego mecánico y evolutivo de los elementos de la subconciencia que, agrupados en *complejos,* tienden a irrumpir en la conciencia. El psicoanálisis llegó a adquirir gran importancia como método psicoterápico. Cada día, empero, pierde más terreno hasta en el campo de la medicina.

El *sociologismo* es la última derivación social del positivismo francés. Fundado por *Emilio Durkheim* (1858-1917), ha sido prolongado por *L. Lévy-Bruhl* (1857-1939). La sociedad es una realidad objetiva anterior y superior al individuo. Puede estudiarse científicamente examinando sus causas eficientes y sin ingrediente alguno de finalidad. La religión, la moral y hasta la lógica son enteramente relativas a una determinada sociedad en desarrollo y, por tanto, están sujetas a mutación como la sociedad misma.

EMPIRISTA

5. El pragmatismo.—En el mundo angloamericano se han desarrollado dos interesantes movimientos filosóficos que, por ser prologación del viejo empirismo inglés, tienen aquí su propio lugar de tratamiento: el pragmatismo y el llamado neorrealismo. En este cuadro sólo queda espacio para la exposición del pragmatismo. El neorrealismo, juntamente con el neopositivismo que actualmente se está desarrollando también en el mundo anglosajón, llenará el cuadro siguiente.

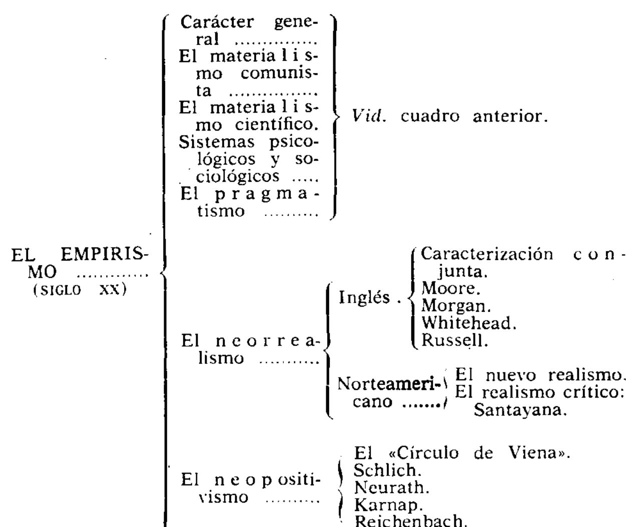
El pragmatismo nace como protesta decidida contra el idealismo, especialmente de Bradley y de Royce. Por tanto, negativamente condicionado por él. Positivamente enlaza con el empirismo inglés y con sus dos derivaciones: el evolucionismo y el utilitarismo. En su teoría central de la reducción de lo verdadero a lo útil, el pragmatismo es, en efecto, una extensión del utilitarismo ético al campo gnoseológico. Por otra parte, los pragmatistas quieren entroncar con los sofistas griegos, en especial con Protágoras. Los filósofos decididamente adscritos al pragmatismo son cuatro: C. S. Peirce, William James, F. C. S. Schiller y J. Dewey.

El pragmatismo no carece de precedentes ni de consiguientes fuera del mundo anglosajón. Nietzsche mismo había proclamado ya que la falsedad de un juicio no puede constituir contra él objeción alguna, pues lo importante es saber hasta qué punto sirve a la vida y la fomenta. En seguimiento suyo y en relación con el empiriocriticismo alemán y con Kant, *Juan Vaihinger* (1852-1933) desarrolló una forma de pragmatismo con su teoría de las *ficciones*. Mientras la *hipótesis* científica puede verificarse pasando de conocimiento probable a efectivo conocimiento, la *ficción* es puro instrumento justificable sólo por la utilidad para la vida práctica. A la ficción no corresponde realidad alguna, pero debemos obrar *como si* tuviese correlato objetivo, *como* si fuesemos libres, *como si* el alma fuese inmortal, *como si* hubiese una moral, *como si* Dios existiese. Su obra principal lleva un título muy ajustado: *Filosofía del como si, sistema de las ficciones teoréticas, prácticas y religiosas de la Humanidad como fundamento de un positivismo idealista.*

Sin embargo, insistimos en la afirmación de que el pragmatismo es un producto típicamente angloamericano. La aparición del pragmatismo se debe al pensador norteamericano *Carlos S. Peirce* (1839-1914). Pero la constitución de esta nueva modulación del empirismo se debe al también norteamericano *Guillermo James* (1842-1910). Profesor de la Universidad de Harvard, tiene como obras principales: *Pragmatismo, un nuevo nombre para antiguas vías del pensamiento; Psicología; Variedades de la experiencia religiosa.* Es James un filósofo polifacético; pero aquí expondremos únicamente su doctrina del pragmatismo. Nos lo presenta como un nuevo método para poner término a las antiguas y siempre renovadas discusiones de los filósofos. El pragmatismo no se ocupa de indagar la verdad de las doctrinas, sino de determinar la utilidad de las mismas para la vida práctica al ser aceptadas como verdaderas o como falsas. Cuando la utilidad de dos opiniones opuestas es sensiblemente equivalente, ambas poseen el mismo valor de verdad. Esta utilidad o corroboración práctica no viene dada únicamente por la satisfacción de las necesidades materiales, sino también por el servicio al despliegue integral del hombre y de la sociedad. En este sentido, la religión, por ejemplo, debe declararse verdadera. Las consecuencias prácticas que se derivan de la idea de que el universo ha sido producido por Dios y de que los acontecimientos están dirigidos por su Providencia son incomparablemente más valiosas que las que derivan de la idea de que todo procede de la ciega evolución de la materia. Lo que decide, pues, en la esfera de la verdad es la fecundidad para la vida. De aquí ha nacido la llamada teoría instrumental de la verdad.

El pragmatismo norteamericano se ha prolongado hasta nuestros días en la obra de *John Dewey* (1859-1952), que ha llevado las ideas de James al dominio de las ciencias de la Naturaleza y a la pedagogía. El ámbito propio del conocimiento se encuentra en la Naturaleza y el método no puede ser otro que la experiencia. Ya pasaron los tiempos en que las razones del obrar humano eran buscadas fuera de la experiencia. Hoy debe declararse injustificada toda idea que pretenda trascender de la experiencia. Y la experiencia nos está enseñando que todo cambia, que la materia está en flujo continuo. El hombre comienza a pensar urgido por las dificultades materiales, cuya superación impone la vida. Por eso, el pensamiento es mero *instrumento* ordenado a los fines de la vida humana. Tal es la teoría instrumental de la razón, la función más desarrollada de la experiencia. También ahora el valor definitivo de una idea se mide por la utilidad, por el éxito vital. Lo verdadero está inscrito en la esfera de lo bueno. Dewey ha desplegado enorme actividad en el campo de la pedagogía. Reformador de la educación en el terreno social, sus ideas han gravitado poderosamente sobre muchos educadores de América.

El pragmatismo inglés surgió a comienzos de nuestro siglo. Su primera manifestación parece encontrarse en el libro *Personal Idealism*, publicado por varios filósofos, entre los cuales se anuncian como pragmatistas *Hastings Rashdall* (1858-1924). *Henry Sturt* (1863-1946) y *Ferdinand Canning Scott Schiller* (1864-1937). Este último logró un magisterio superior por el cual quedó convertido en el típico representante del pragmatismo inglés. Además de las ideas pragmatistas de James, ha influido sobre Schiller el lógico contemporáneo *Alfredo Sidwick*. Schiller se llama a sí mismo neoprotagórico. Del viejo Protágoras toma, en efecto, el principio de que «el hombre es la medida de todas las cosas». No sólo la medida de las cosas, sino el fabricador o conformador de las mismas. Para Schiller, en efecto, la realidad antes de la actuación humana es pura masa informe, mera materia plástica. Llama a su propia doctrina «humanismo». Reivindica la originalidad y la independencia del hombre frente al naturalismo que lo subordina a la Naturaleza considerándolo como parte suya, y frente al idealismo que lo subordina al Absoluto.



LA DIRECCION

6. EL NEORREALISMO.—El neorrealismo surge también en oposición al idealismo y bajo la determinación eficaz del empirismo. Su interés se dirige especialmente al saber científico de orden teórico, como la matemática, la física, la biología, la epistemología, la lógica. Es cierto que en algunos representantes del neorrealismo se observa preocupación por los problemas prácticos —ético y religioso— y hasta interés por la indagación antropológica y metafísica, pero lo decisivo sigue siendo el ámbito de la naturaleza y el descuido de lo que de alguna manera la trascienda. El *naturalismo*, por oposición al humanismo y el *cientificismo* inframetafísico constituyen sus dos notas más sobresalientes.

Lo mismo que hicimos con el pragmatismo, debemos distinguir también ahora un neorrealismo inglés y un neorrealismo norteamericano. Pero, a diferencia de lo que sucedía con el pragmatismo, que el inglés estaba condicionado por el norteamericano, el neorrealismo norteamericano se presenta como derivación del inglés.

El *neorrealismo inglés* está representado, entre otros nombres de menor importancia, por *G. E. Moore* (nacido en 1873), *C. Ll. Morgan* (1852-1936), *A. N. Whitehead* (1861-1947), *S. Alexander*. (1859-1938) de origen australiano; *Bertrand Russell* (n. en 1873), *C. D. Broad* (n. en 1887), *C. E. M. Joad* (n. 1891), *L. T. Reid* (n. 1895), *H. H. Price* (n. 1899), *S. E. Ewing* (n. 1900). Sólo de los más importantes decimos algo a continuación.

Georges Edward Moore pasa por el iniciador del neorrealismo con la publicación de su famosa obra *Refutation of idealism* (1903).

Convy Llody Morgan sigue la línea del neorrealismo en contacto con el evolucionismo que, como se sabe, es una de las constantes de la filosofía inglesa. Su evolucionismo difiere, empero, del de Darwin, de tipo mecanicista y preocupado por lo que Morgan llama evolución de lo *resultante* en contraposoción a su teoría de la evolución de lo *emergente*. La evolución resultante ofrece una explicación de la vida puramente mecanicista, mientras que la evolución emergente se abre a la consideración dramática del mundo.

Alfred North Whitehead puede ser considerado como el filósofo anglosajón más importante de nuestro siglo. Ha enseñado matemáticas en Cambridge y en Londres y filosofía en Harvard. Su principal obra filosófica tiene por título *La ciencia y el mundo moderno* (1926). Partiendo de los resultados de las ciencias de la Naturaleza, los desborda, sin embargo, por múltiples lados para constituir un sistema filosófico original y complejo. La filosofía se mueve en el dominio de lo abstracto y resulta de la racionalización de la experiencia. Una de las preocupaciones constantes de Whitehead es la crítica del materialismo, teoría según la cual sólo existe la materia. Aunque ha favorecido el desarrollo de la ciencia, ha sido por la misma ciencia superado. La teoría ondulatoria de la luz, la de la conservación de la energía, la misma teoría atómica y, sobre todas ellas, la teoría de los «cuantos» han dado al traste con el materialismo. La filosofía debe abandonar la abstracción del materialismo y sustituirla por la teoría que propone Whitehead con el nombre de *organicismo*. El mundo no es un repertorio de cosas materiales, sino un complejo de eventos o acaeceres perfectamente organizados. Sólo de esta manera podrán ordenarse y cobrar sentido filosófico los resultados logrados por la física, la biología y las ciencias del espíritu en el siglo XX. Puesto en esta ruta ingresa Whitehead decididamente en la metafísica para construir una gnoseología, una ontología y coronar el edificio de toda la filosofía con una teología. Su original concepción de Dios puede esclarecerse comparándola con la de Leibniz y sustituyendo la teoría de la mónada por la teoría del evento. Como la mónada leibniziana, el evento es despliegue de las posibilidades internas en armonía con el universo, del que es fiel reflejo. Sin Dios no podrían explicarse los eventos en su realidad ni en su armonía.

Samuel Alexander, de origen australiano y naturalizado inglés, fue profesor en Manchester. Su obra capital apareció en 1920 y lleva por título *Espacio, tiempo y Divinidad*. También Alexander habla de eventos o acaeceres. De ellos se ocupa la metafísica trascendiendo el campo de lo empíricamente dado, propio de las ciencias de la Naturaleza. Los eventos son una especie de puntos espacio-temporales, absolutamente indiferenciados. De ellos proceden y con ellos se constituyen todas las cosas. El acaecer es, pues, el fundamento y la esencia del mundo. De él emergen todas las cosas que aparecen a nuestra consideración dotadas de tres tipos de propiedades: *primarias*, *secundarias* y *terciarias*. Sólo estas últimas son subjetivas en el sentido de darse en las cosas por relación al sujeto que las conoce, apetece o estima. Se distribuyen en tres jerarquías: lo verdadero, lo bueno y lo bello. Con esto tenemos explicados los dos primeros elementos del título de la obra de Alexander. Queda el tercero: la divinidad. Espacio-tiempo son puestos para explicar el principio emer-

gente del mundo; la divinidad es la meta del proceso evolutivo de ese mismo mundo. El mundo, pues, queda identificado con Dios en trance de adquirir divinidad, la perfección o plenitud de su propio acabamiento. Como se ve, Alexander queda enredado en las mallas del panteísmo.

Bertrand A. W. Russell, el más famoso de los filósofos ingleses contemporáneos, es un fecundísimo escritor que ha tocado la variadísima temática de la ciencia, la filosofía y la cultura. A continuación damos un beve resumen de su concepción filosófica.

Según Russell, la filosofía ha venido desenvolviéndose bajo dos formas generales influidas, respectivamente, por la matemática y por las ciencias empíricas y contrapuestas entre sí. «Desde el tiempo de Pitágoras ha habido siempre en filosofía una oposición entre los hombres cuyo pensamiento ha estado influido principalmente por la matemática y aquellos que se hallaban más influidos por las ciencias empíricas. Platón, Tomás de Aquino, Spinoza y Kant pertenecen a lo que pudiéramos llamar el partido matemático; Demócrito, Aristóteles y los empiristas modernos a partir de Locke pertenecen al partido opuesto. En nuestro tiempo ha surgido una escuela filosófica que se propone eliminar el pitagorismo de los principios de la matemática y combinar el empirismo con el interés por las partes deductivas del conocimiento humano. Los objetivos de esta escuela son menos espectaculares que los de la mayoría de los filósofos del pasado, pero algunas de sus realizaciones son tan sólidas como las de los hombres de ciencia.» La filosofía debe ser esencialmente científica, prolongación de las ciencias mismas.

Tiene Rusell el convencimiento de que todo lo cognocible puede ser conocido por la ciencia. Pero el conocimiento que se encuentra en el ámbito de la logicidad pura. Todo lo que se encuentra en la esfera del sentimiento cae fuera de sus dominios. En el curso de la historia se ha confundido, con demasiada frecuencia, aquellos dos campos antitéticos. «La filosofía, a lo largo de su historia, ha constado de dos partes mezcladas inarmónicamente; por un lado, una teoría sobre la naturaleza del mundo; por otro, una teoría ética o política sobre el mejor modo de vida. Esas dos partes deben ser separaradas claramente, y la segunda, arrojada por la borda. La filosofía es incompatible con el deseo de edificación moral o con la pretensión de servir a la demostración de las creencias religiosas. El ideal de la filosofía debe ser puramente científico. Los filósofos que hacen del análisis lógico lo más esencial de la filosofía, deben confesar que la inteligencia humana es incapaz de hallar respuestas concluyentes a muchas cuestiones de capital importancia para la Humanidad y rechazar la existencia de cualquier modo de conocimiento superior al de las ciencias, por medio del cual se pudieran descubrir verdades ocultas al entendimiento humano. En este sentido, ni la filosofía misma puede ir más allá de la ciencia.

Con todo eso, los campos de la filosofía y de la ciencia no se confunden. La filosofía debe ocuparse de todo el repertorio de cuestiones que todavía no pueden ser tratadas y resueltas científicamente. En este sentido, más que prolongar la ciencia, la filosofía es una tarea previa que le prepara el camino. Colocada en el campo precientífico, la filosofía, lejos de resolver problemas, tiene como principal cometido la tarea de plantearlos. Su finalidad es principalmente analítica y crítica. Debe clarificar los conceptos y preparar las demostraciones de la ciencia por medio del análisis lógico. La sintaxis es su objetivo fundamental. Russell terminará, a la manera de Hume, en un escepticismo declarado. En definitiva, prolongación de la tradición empirista y positivista.

El *neorrealismo norteamericano* está representado por dos grupos de filósofos algo diferenciados entre sí. El neorrealismo propiamente dicho, en dependencia del inglés, está representado por *Holt, Harwin, Mortagne, Perri, Pitekin, Spaulding*, quienes en 1910 publicaron un «manifiesto» y en 1912 un volumen con el título de *El nuevo realismo*. El realismo crítico es defendido por *D. Drake, A. C. Loejon, A. K. Rogers, J. Santayana, R. Wood Sellars* y *C. A. Strong*, quienes en 1920 publicaron unos *Ensayos sobre el realismo crítico*. El más importante de todos ellos es Jorge Santayana (1863-1952), que nació en España, vivió en Norteamérica y murió en Italia. Destacamos entre las obras de este escritor, fecundo y elegante, *Escepticismo y fe animal, El reino de la razón* y *La vida de la razón*.

7. EL NEOPOSITIVISMO.—La última derivación del empirismo inglés del siglo XVIII, anclada en el positivismo alemán, es el neopositivismo del llamado «Círculo de Viena». En 1929 publicó el manifiesto programático que lleva por título *Concepción científica del mundo*. En 1930 aparece la revista *Erkenntnis*, que en 1939 se convirtió en el *Journal of Unified Science*. Los neopositivistas han celebrado diversos Congresos especiales: Praga, 1929, Koenigsberg, 1930; Praga, 1934; París, 1935; Copenhague, 1936; París, 1937; Cambridge, 1938. Por razones raciales, los más destacados neopositivistas hubieron de emigrar a Estados Unidos. Entre sus representantes, casi todos ellos alemanes, se destacan: *Moritz Schlick* (1882-1936), *Otto Neurath* (1882-1945), *Rudolf Karnap* (m. 1891) y *Hans Reichenbach* (m. 1891).

Hay en el neopositivismo una decidida actitud antimetafísica. Una concepción metafísica del mundo no es viable, por carecer el hombre de la intuición imprescindible. Sólo cabe una concepción científica del universo sobre la base de la «comprensión». El modelo insuperado de las ciencias es la física. Ella es la única que emplea un lenguaje con sentido. Está constituida por un repertorio de proposiciones basadas en la experiencia y ordenadas lógicamente. Karnap las llama «proposiciones protocolarias». La filosofía que no se limita al análisis del lenguaje científico para depurarlo, precisarlo, y uniformarlo, se entretiene con seudoproblemas en esferas extracientíficas. La filosofía no debe traspasar las fronteras del análisis sintáctico de las proposiciones científicas.

LA DIRECCION

- EL IDEALISMO CONTEMPORANEO .... (SIGLOS XIX-XX)
  - Caracteres generales.
  - Cuatro manifestaciones.
  - El neokantismo alemán ....
    - Las interpretaciones del kantismo.
    - Escuela de Marburgo: Cohen, Natorp, Cassirer, Stammler.
    - Escuela de Baden: Windelband, Rickert, Bauch.
  - El idealismo francés ....
    - Espiritualistas: Secretan, Ravaisson.
    - Neocriticistas: Renouvier.
    - Metafísica de la libertad: Lachelier, Boutroux.
    - Hamelin.
    - Brunschwicg.
  - El idealismo angloamericano ....
    - La «derecha» hegeliana: Green, Caird, Bradley.
    - Royce.
  - El idealismo italiano ....
    - Gentile.
    - Croce.

1. CARACTERES GENERALES.—Ya quedó señalado que el idealismo viene a representar la segunda dirección filosófica que en el siglo XX prolonga una de las actitudes características del siglo XIX. A pesar de tantas reacciones producidas, el idealismo resurge poderoso a finales del siglo XIX y se prolonga decididamente en el primer cuarto del XX, representado por una serie de pensadores y de escuelas que pronto puntualizaremos. «En la actualidad su influencia ha disminuido de tal manera que se presenta con mayor debilidad que el empirismo, hasta el punto que hay que considerarlo como la dirección más inerme del pensamiento de nuestros días. En Inglaterra casi no existe. En Alemania, las escuelas neokantianas, que todavía en el año 1920 se hallaban en pleno apogeo, se han convertido en magnitudes de segundo grado. Después de la muerte de Brunschwicg, Francia no cuenta con ningún representante destacado de esta dirección. Hasta en la misma Italia, en la cual Croce y Gentile dominaron la situación durante toda una generación gracias a una brillante escuela, parece ya que el pensamiento idealista pertenece al pasado.»

2. CUATRO MANIFESTACIONES DEL IDEALISMO CONTEMPORÁNEO.—El neoidealismo puede clasificarse en cuatro grupos, según las naciones en que se desarrolla: alemán, francés, inglés e italiano. El idealismo alemán y francés tiene base preponderantemente kantiana; el inglés e italiano dependen estrechamente de Hegel.

3. EL NEOKANTISMO ALEMÁN.—En Alemania encontramos varias escuelas neokantianas diferenciadas entre sí por la distinta manera de interpretar a Kant y por la temática hacia la que orientan la especulación. Tras las interpretaciones, *psicológica* de *H. Helmholtz* y *F. A. Lange, psicológica* de *M. Carnelius, metafísica* de *O. Liebmann* y *J. Volkelt, relativista* de *G. Simmel* y hasta *relativista* de *A. Riehl,* es preciso destacar la escuela *logicista* de Marburgo y la escuela *axiológica* de Baden.

La escuela de Marburgo fue fundada por *Hermann Cohen* (1842-1918). Su principal discípulo es *Pablo Natorp* (1854-1924). Pertenecen también a ella *Ernesto Cassirer* (1874-1945), *Carlos Vorländer* y *Rodolfo Stammler* (1856-1938).

El centro de interés de los representantes de la escuela logicista de Marburgo lo constituye la razón especulativa. Por eso, sus indagaciones se relacionan a la *Crítica de la razón pura,* de la que hacen aplicaciones, preferentemente, a las ciencias de la naturaleza. Rechazada la experiencia como factor de conocimiento, queda en pie la sola razón discursiva. La filosofía se identifica con el despliegue progresivo de los juicios, versando sobre el producto mismo de la actividad cognoscitiva, esto es, de las puras relaciones lógicas, inmanentes a los conceptos mismos. La filosofía queda, de esta manera, reducida a los límites de la lógica. Hasta en los dominios de la moral las normas deben entenderse necesariamente *a priori.* La ética, pues, no es otra cosa que lógica del deber ser. Todo ello está orientado a la clarificación del problema del conocimiento. La filosofía consiste, esencialmente, en el análisis crítico de las condiciones lógicas del conocer. El criticismo, inaugurado por Kant, ha alcanzado la meta de una de sus tendencias fundamentales reduciendo nuestra disciplina a puro proemio filosófico.

La Escuela de Baden fue fundada por *Guillermo Windelband* (1848-1915), discípulo de *H. Lotze* (1817-1881). La obra capital de Windelband se titula *Preludios* (1884). Tiene también importancia como historiador de la filosofía. Discípulo de Windelban es *Enrique Rickert* (1863-1936), cuyas principales obras son: *El objeto del conocimiento* (1892), *Los límites de la formación de los conceptos de las ciencias de la naturaleza* (1896-1902), *Ciencia cultural y ciencia natural* (1899), *Sistema de filosofía* (1921) y *Los problemas fundamentales de la filosofía* (1934). También deben ser citados *Emilio Lask* (1875-1915) y *Hugo Münsterberg* (1863-1916). Surgido de la Escuela de Baden, a la que pretenden unir con la de Marburgo, encontramos también a *Bruno Bauch* (1877-1942). Su obra capital lleva por título *Verdad, valor y realidad.*

Para los representantes de la escuela axiológica de Baden, el centro de interés lo constituye, por el contrario, la razón práctica. Sus indagaciones se relacionan más estrechamente a la *Crítica de la razón práctica,* de la que hacen aplicaciones, preferentemente, a las ciencias del espíritu. Fundamental para todos los filósofos de Baden es la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Las ciencias de la naturaleza son nomotéticas, enunciadoras de leyes, y proceden por generalizaciones sucesivas; las ciencias del espíritu son idiográficas, individualizadoras, descriptoras de lo individual. La filosofía se encuentra por encima de ambas. Tiene por objeto los valores en sí, tal como se muestran y aparecen en la cultura humana, esencialmente histórica.

4. EL IDEALISMO FRANCÉS.—El idealismo francés se trenza a la triple forma del espiritualismo, el neocriticismo y la metafísica de la libertad. Son espiritualistas *Carlos Secretan* (1815-1895) y *Félix Ravaisson-Mollin* (1813-1900), ambos discípulos de Schelling en Munich. El neocriticismo está representado por *Carlos Renouvier* (1815-1903). Bajo la rúbrica de «metafísica de la libertad» agrupamos a *Julio Lachelier* (1832-1918) y *Emilio Boutroux* (1845-1921). Con el impulso de Lachelier surge un preclaro representante de idealismo francés: *Octavio Hamelin* (1856-1907), cuya obra principal lleva por título *Ensayor sobre los*

elementos principales de la representación; es también autor de importantes estudios sobre varios filósofos. Entre todos los idealistas francesas se destaca *Leon Brunschwicg,* en quien vamos a detenernos un momento.

Leon Brunschwicg (1869-1944) es, después de Bergson, el filósofo francés más importante de nuestro siglo. Entre sus numerosas obras citamos: *La modalidad del juicio* (1897), *Introducción a la vida del espíritu* (1900), *Las etapas de la filosofía matemática* (1912), *El idealismo contemporáneo* (1921), *Naturaleza y libertad* (1921), *Los progresos de la conciencia en la filosofía occidental* (1927), *La razón y la religión* (1939). El idealismo es para Brunschwicg, no un punto de llegada, sino una convicción inicial. Arranca, en efecto, de la afirmación de que el mundo del conocimiento es el único existente para nosotros. Nada existe fuera de él; una cosa trascendente al conocimiento sería inaccesible, idéntica, para nosotros, a la nada. Por eso la filosofía no es otra cosa que crítica del pensamiento que se transparenta en el pensamiento mismo. El objeto del pensamiento no es algo que trascienda a lo pensado, sino la actividad misma del espíritu; por eso la filosofía consiste, esencialmente, en una actividad intelectual que en su propio despliegue se hace consciente de sí misma. A la base de todas las actividades del espíritu está el *juicio,* anterior al concepto y a cualquiera otra forma del pensamiento. Y la parte esencial del juicio viene dada por la *cópula,* por el verbo, el estudio de cuyas modalidades es tarea principal de la filosofía. Todo lo importante reside en la cópula. El espíritu consiste en el verbo. Dios mismo es palabra, cópula del juicio. Es interesante la teoría de Brunschwicg sobre las etapas de la vida del espíritu. Hay dos grandes etapas en el desarrollo espiritual. La primera se caracteriza por perderse en la exterioridad y está representada por el hombre de fe. La segunda se caracteriza por la intimidad y está representada por el hombre racional, matemático. El tránsito de aquélla a ésta se produjo por Pitágoras, descubridor de la ciencia matemática, y por Sócrates, el hombre de la reflexión. Aristóteles representa el retroceso y es responsable de que toda la Edad Media europea haya vivido prendida a la objetividad. Descartes fue el nuevo genio que nos liberó del realismo, que hace depender al espíritu de las cosas exteriores, y nos recondujo a la vía matemática. Con el romanticismo pasa la humanidad el nuevo riesgo de verse hundida en la infancia. Afortunadamente, la ciencia racional cobra vigor y produce el definitivo triunfo del espíritu. La fe ha sido ya suplantada definitivamente por la razón.

5. *El idealismo inglés.*—El idealismo inglés, adscrito a la «derecha hegeliana», está representado por *Tomás Hill Green* (1836-1882), *Edward Caird* (murió 1908), *Francisco Herbert Bradley* (1846-1924), *Bernard Bosanquet* (1848-1923) y *F. M. Ellis Mc. Taggart* (1866-1925). Trasplantado a Norteamérica sobresale, como representante del idealismo, *Josiah Royce* (1855-1916).

El idealismo angloamericano, de base preponderantemente hegeliana, intenta buscar, por encima de la aparente evolución del mundo de la experiencia, una conciencia eterna, un Absoluto. La filosofía viene a ser, precisamente, una intuición inmediata del Absoluto.

Entre todos los idealistas angloamericanos se destaca, por la riqueza de pensamiento y la influencia ejercida, Bradley, de quien ofrecemos una breve exposición. La base del pensamiento de Bradley hay que buscarla en su teoría de las relaciones. Las relaciones no son algo que las cosas tengan como propiedades de su esencia: son la esencia misma de las cosas. La relación no pertenece al dominio del tener, sino a la dimensión del ser. La esencia de las cosas consiste en un sistema de relaciones y el universo entero es un todo orgánico. Tras su apariencia empírica, cruzada de contradicciones, se esconde la verdadera realidad, el Absoluto.

6. El idealismo italiano.—El idealismo italiano surgió en oposición al positivismo y bajo la eficaz influencia de Hegel y se desarrolla en la atmósfera general del espiritualismo de Rosmini y de Gioberti y los ecos del historicismo de Vico. He aquí la nómina de sus representantes: *Augusto Vera* (1813-1885) y *Beltrán Spaventa* (1817-1883) vienen a significar la primera toma de contacto con el hegelismo; *Bernardino Varisco* (1850-1933) y *Pedro Martinetti* (1872-1942) desarrollan el idealismo en sentido crítico; *Pantaleón Caraballese* (n. 1877) es partidario del idealismo ontológico; *Juan Gentile* (1875-1944) profesa un idealismo actualista; *Benedicto Croce* (1866-1952) defiende un idealismo historicista.

Sólo de los dos últimos nos ocuparemos aquí. Las obras principales de Gentile son: *La reforma de la dialéctica hegeliana* (1913), *Teoría general del espíritu como acto puro* (1916). *El sistema de lógica* (1917). Puede agregarse también la importante obra sobre *Pedagogía.* Entre las numerosas obras de Croce recordamos los cuatro volúmenes que, con los títulos de *Estética* (1902), *Lógica* (1906), *Filosofía de la práctica* (1910) y *Teoría e historia de la historiografía* (1917), constituyen la *Filosofía del espíritu.*

En el idealismo italiano contemporáneo es importante, en efecto, la doble modulación crociana y gentiliana. Para Croce, la filosofía está enmarcada en el reino del espíritu y tiene por objeto la indagación de su proceso. En el proceso dialéctico del espíritu hay que distinguir cuatro grados: Arte (intuición), Filosofía (concepto), Economía (precepto), Moral (bien). Croce admite la más estricta identificación de filosofía e historia. Todo filósofo es historiador, y todo historiador, filósofo. Más aún: en la filosofía de un hombre se contiene íntegramente su historia. La filosofía no es otra cosa que el momento metodológico de la historiografía, esto es, dilucidación de los conceptos directivos de la interpretación histórica.

También Gentile arranca de la identificación de la filosofía con la historia en cuanto es desarrollo dialéctico del espíritu. Esta identificación tiene lugar en la actualidad del pensar. Ninguna actividad espiritual podrá, pues, ser concebida al margen de la filosofía. De aquí que la pedagogía, «como ciencia de la educación», se identifique con la filosofía «como ciencia de la realidad espiritual».

- EL VITALISMO (SIGLOS XIX-XX)
  - Caracteres generales.
  - Siete modulaciones.
    - La filosofía nietzscheana.
    - El historicismo.
    - El relativismo.
    - El biologismo.
    - El impulso vital.
    - La filosofía de la acción.
    - El raciovitalismo.
  - Nietzsche
    - Vida y obras.
    - Evolución filosófica.
    - Transmutación de los valores.
    - El superhombre.
    - La moral.
  - Dilthey y el historicismo
    - La corriente historicista.
    - Vida y obras de Dilthey.
    - La filosofía diltheyana.
  - El biologismo de Klages; El vitalismo de Bergson; La filosofía de la acción de Blondel; El relativismo de Spengler; El raciovitalismo de Ortega — *Vid.* cuadro siguiente.

1. Caracteres generales.—Entramos ya en el estudio de la primera de las corrientes contemporáneas que rompe decididamente con los cánones de la filosofía de la baja Edad Moderna. En efecto, reaccionando contra el positivismo y el idealismo aparecen en el último tercio del siglo XIX y comienzos del XX, varias tendencias filosóficas que tienen de común el centrar la problemática en el tema de la vida. Los filósofos de la vida no construyen sistemas acabados, pero con la reacción antipositivista y antiidealista siembran los gérmenes de nuevas concepciones filosóficas y nos ofrecen, por doquier, fragmentos y atisbos más o menos acertados. Los agrupamos bajo el nombre genérico de «vitalismo», porque coinciden positivamente en considerar la vida como el centro, el medio y el fin de la especulación filosófica. Y ello porque todo se reduce a la vida o, al menos, se refiere a ella. Desde la vida cobrarán, pues, sentido todas las demás cuestiones. De ahí que las disciplinas que ahora saltan a primer plano sean la biología, la historia, la antropología.

2. Modulación de la dirección vitalista.—Ya quedó señalado que el vitalismo no constituye una concepción filosófica unitaria. Bajo la rúbrica de «filosofía de la vida» se cruzan muy diversas tendencias hasta formas una trama muy compleja. Desde Nietzsche hasta Ortega el vitalismo adquiere variadas modulaciones que vamos a examinar adscritas a los países en que tiene lugar su desarrollo. Adelantamos que el número de esas modulaciones se extiende a siete: la filosofía nietzscheana de la voluntad de poderío; el historicismo de Dilthey y de sus predecesores y seguidores, el relativismo de Spengler con otras teorías afines, el biologismo de Klages, la filosofía bergsoniana del impulso vital, la filosofía de la acción de Blondel y el raciovitalismo de Ortega y Gasset. Como se ve, de las siete corrientes vitalistas cuatro se desarrollan en Alemania, dos en Francia y una en España. Veámoslas separadamente.

LA DIRECCION

3. Nietzsche.

a) *Vida y obras.—Federico Nietzsche* (1844-1900) nació en Röcken de una familia de pastores protestantes. Estudió filosofía en Bonn y Leipzig. Nombrado profesor de filosofía en Basilea, tuvo que abandonar, por enfermedad, la enseñanza. Desde entonces vivió como escritor en distintos lugares de Alemania, Italia y Suiza. En 1889 perdió la razón y, enajenado, murió al terminar el siglo.

Sus obras principales son: *El origen de la tragedia en el espíritu de la música. Consideraciones inactuales, Humano, demasiado humano; Aurora, Así habló Zaratustra, Más allá del bien y del mal, Genealogía de la moral, El ocaso de los ídolos, El anticristo, La voluntad de poderío.*

b) *Evolución filosófica.*—Nietzsche no tiene un sistema filosófico claramente definido. Su pensamiento se nos muestra en continua evolución. Al comienzo de su producción literaria se halla bajo la influencia de Ricardo Wagner y de Schopenhauer. De entonces data su interpretación del arte griego conforme a los dos principios de lo apolíneo y lo dionisíaco. Apolo simboliza la claridad, la mesura y la belleza. Dionysos representa lo efusivo, la pasión, la vida, la orgía. La voluntad de vivir de Schopenhauer influye en Nietzsche. Pero Nietzsche no quiere negar esta voluntad, sino, por el contrario, afirmarla. La afirmación de la voluntad de vivir es el valor supremo.

Más tarde pierde Nietzsche la veneración por sus maestros y emprende una dura crítica contra ellos. Sobre todo fue la aproximación de Wagner al cristianismo en *Parsifal* lo que desilusionó a Nietzsche. En este segundo momento Nietzsche está influido por la Ilustración y por los hombres de ciencia y hasta por el positivismo. De entonces son sus ideas del agnosticismo metafísico y del eterno retorno. Nietzsche, en efecto, niega la posibilidad de la metafísica, así como todo conocimiento de Dios y de la inmortalidad del alma. Conjugada esta pérdida de la fe con la afirmación de la voluntad de vivir del período anterior, producirá su concepción del *eterno retorno.* Nuestro mundo está constituido por un número finito de elementos; por consiguiente, la totalidad de estados cósmicos, producto de las distintas combinaciones, será también finita. Mas, quedando todavía un tiempo infinito por delante, las combinaciones de los elementos cósmicos comenzarán de nuevo, y así indefinidamente.

Con la idea del eterno retorno está ya Nietzsche en el último y definitivo período de su pensamiento, en el llamado período zaratústrico, que abarca sus concepciones de la transmutación de los valores, del superhombre y de la moral.

c) *Trasmutación de los valores.*—La idea del eterno retorno producía en Nietzsche una honda depresión: todo lo pequeño, lo malo, lo miserable, lo vil, retornará eternamente. Esto sólo puede soportarse al saber que el hombre dispone del poder de dirigir la evolución, transformando el mundo mediante una

trasmutación de valores y transformándose a sí mismo hasta llegar al ideal del *superhombre.*

Para Nietzsche, la vida es el valor supremo. Por vida hay que entender aquí la vida sana, la de los fuertes, no la de los enfermos y degenerados. La vida es por esencia impulso, voluntad; no voluntad de placer, sino voluntad de poderío. La vida como supremo valor funda todos los demás valores. Es bueno, valioso, lo que favorece la vida, lo que eleva la voluntad de poderío; es malo lo que anula la vida, lo que nace de la debilidad. La compasión, que en Schopenhauer era una virtud, es ahora para Nietzsche más nociva que todos los vicios. Nietzsche está en el comienzo de la moderna axiología, y cae en el subjetivismo del valor. Cuando se vea claro que el valor tiene objetividad, se apreciará el sinsentido del intento de Nietzsche de hacer una transmutación de los valores.

d) *El superhombre.*—Nietzsche sienta el principio de que los débiles y los fracasados deben sucumbir. Desprecia al cobarde, al resignado y al embustero. Critica las corrientes utilitarias democráticas y socialistas y proclama sin restricción el principio de la individualidad poderosa. El hombre debe ser creador de valores. El hombre no tiene deberes para con los inferiores; puede obrar con ellos según le plazca; siempre más allá del bien y del mal. El hombre debe superarse, hacerse superhombre.

e) *La moral.*—Nietzsche distingue dos morales: la moral de los señores y la moral de los esclavos. Se opone a la ética formal de Kant, al utilitarismo, y, sobre todo, a la moral cristiana. En ésta ve el prototipo de la moral de los esclavos, es decir, de los débiles y de los degenerados. La moral de los esclavos es una moral de resentidos, que preconiza la igualdad, la libertad y la fraternidad. A ella contrapone la moral de los señores, de las individualidades superiores que afirman la vida, la voluntad de poderío.

4. DILTHEY Y EL HISTORICISMO.

a) *La corriente historicista.*—Como su nombre indica, el historicismo se vincula al estudio y tratamiento de la historia hasta colocarla en el centro del quehacer filosófico. El vigoroso desarrollo de las ciencias históricas en Alemania durante la segunda mitad del siglo XIX condicionó en gran medida el nacimiento del historicismo. Entre sus representantes de la primera hora se destacan *Jorge Simmel* (1858-1918), ya citado al estudiar el idealismo; *Rodolfo Eucken* (1846-1926), que se ocupó de la vida del espíritu, y, muy especialmente, *Guillermo Dilthey* (1833-1911), el gran teórico de la historia, en quien la corriente se constituye y se remansa en fecundo discipulado. Pertenecen, en efecto, a la escuela diltheyana *Eduardo Spranger, Erich Rethacker, Hans Freyer, Teodoro Litt.* También ha influido decisivamente Dilthey sobre el teólogo protestante *Ernesto Troeltsch* (1865-1923).

b) *Vida y obras de Dilthey.*—Guillermo Dilthey (1833-1911) procede de la literatura, de la psicología y especialmente de la historia. Fue profesor en la Universidad de Berlín. Sus obras principales son: *Intrducción a las ciencias del espíritu, El mundo espiritual: introducción a la filosofía de la vida, Vivencia y poesía.*

c) *La filosofía diltheyana.*—Dilthey es un pensador totalmente asistemático. Sus obras son ensayos sobre la historia, sobre el hombre y sobre la vida. El primer problema que nos interesa abordar es el de la concepción misma de la filosofía. La pregunta ¿qué es filosofía? sólo puede contestarla la historia. Y la historia nos muestra que los objetos de la filosofía han cambiado esencialmente y sus métodos se han diferenciado con el correr del tiempo y el sucederse de las épocas. En este sentido no existe propiamente la filosofía, sino toda una diversidad de filosofías más o menos contrapuestas. Permanece, empero, la función de la filosofía en la sociedad humana y persiste indefectiblemente su cultivo. El examen de esa permanente función de la filosofía nos remite a la determinación de las características generales del «espíritu filosófico». Son tres: autognosis o percatación, conexión de los conocimientos y afán de validez universal.

Una de las más arraigadas convicciones de Dilthey es la de la imposibilidad de la filosofía *como ciencia.* La filosofía es un *hecho histórico,* una determinada forma cultural al lado de otras, como la ciencia, el arte o la religión. La decisión última de Dilthey tiene por objeto insertar a la filosofía en el torrente histórico. Y en la historia señala tres tipos de filosofía, en correspondencia con las tres irreductibles actitudes humanas. Donde predomina la inteligencia surge el materialismo positivista; bajo el dominio del sentimiento aparece el idealismo objetivo de base panteísta; si prevalece la voluntad, se va a parar al idealismo de la libertad. La filosofía queda convertida en mero tránsito y relatividad pura.

Dilthey parte del hombre en cuanto está inmerso en el tiempo, en cuanto es *historicidad.* «Qué sea el hombre, sólo nos lo dice su historia.» No tarda en surgir el exclusivismo que acaba por identificar al hombre con su historia. La historia es la sustancia del hombre. Dilthey *desnaturaliza* al hombre. El hombre carece de un modo de ser invariable, permanente, de una *naturaleza* fuente del repertorio de actos cuya trama constituye la *historia.* La historia no se inscribe en el dominio del *tener,* sino en la dimensión del *ser.* No es que el hombre *tenga* o haga historia; el hombre *es* historia, es decir, vida.

La filosofía de Dilthey será, pues, *hermenéutica,* interpretación histórica, análisis descriptivo y comprensivo de la vida humana. Y lo grave es que esta misma filosofía, según vimos al comienzo, es histórica, o mejor, historia. Habrá entonces que comenzar a filosofar situándose en el momento actual de la evolución histórica. Dilthey emprende una historia de la evolución filosófica hasta llegar a su tiempo hecho de positivismo. Desde él se le ofrece que «la última raíz de la visión del mundo es la vida, y aprehende en ella a las cosas y a los demás hombres como relaciones vitales. La vida crea, desde cada hombre, su propia visión del mundo. En la teoría de las ideas del mundo culmina la filosofía.

EL VITALISMO ... (SIGLOS XIX-XX)	Caracteres generales .... Siete modulaciones. Nietzsche .... Dilthey y el historicismo	*Vid.* cuadro anterior.
	El biologismo de Klages	Obras. Antropología.
	El relativismo	Spengler. Keyserling.
	El vitalismo de Bergson	Vida y obras. El intelecto y la intuición. La vida real del alma. El mundo: el impulso vital. Dios. Conclusión.
	La «Filosofía de la acción», de Blondel	Vida y obras. Doctrina.
	El raciovitalismo de Ortega	Vida y obras. Contra el realismo y el idealismo. Contra el racionalismo y el vitalismo. El raciovitalismo.

5. El biologismo de Klages.—La filosofía alemana de la vida se concreta y radicaliza en el biologismo de *Luis Klages* (n. 1872), pensador que ha venido ejerciendo profunda influencia. Ha publicado trabajos sobre grafología y caracterología. En el orden filosófico, su obra capital es *El espíritu como adversario del alma*, en la que se recoge una serie de estudios publicados desde 1929 a 1932. El mayor interés de las teorías de Klages se centra en la doctrina antropológica. El hombre está constituido por tres estratos: cuerpo, alma y espíritu. Los dos primeros constituyen una función totalizadora sirviendo de soporte a la vida. Cuerpo y alma forman, en efecto, una síntesis vital en la cual «el alma es el sentido del fenómeno corpóreo y el cuerpo es el fenómeno del alma». La vida hállase cargada de cosmicidad. El espíritu, en cambio, es acósmico y, por ende, adversario de la vida. Se inmiscuye en aquella síntesis vital, produciendo en ella una fisura, un desgarramiento, y matando la sede misma de la vida.

6. El relativismo.—Entre el historicismo y el biologismo, enlazándolos, están situados otros dos importantes pensadores: *Oswaldo Spengler* (1880-1936), el famoso autor de la tesis de la decadencia de Occidente y de la teoría general de los ciclos culturales con la que da expresión al relativismo histórico, y *Hermann Keyserling* (1880-1946), que profesa el irracionalismo y el pragmatismo.

7. El vitalismo de Bergson.

a) *Vida y obras.—Enrique Bergson* (1859-1941) nació en París; fue profesor del Liceo en Angers y de la Universidad de Clermont-Ferrand. Posteriormente enseñó en el Liceo de Enrique IV, de París, y en la Escuela Normal, hasta que en 1910 fue nombrado profesor del Colegio de Francia.

Sus obras principales son: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia. Materia y memoria. La risa, La evolución creadora, La energía, espiritual, Las dos fuentes ae la moral y de la religión.*

b) *El intelecto y la intuición.*—Bergson es uno de los pensadores que más han contribuido a la superación del positivismo. Combate el monismo y el materialismo de su época y llega a afirmar que el

pensamiento intelectual es incapaz de aprehender la vida, el espíritu, la verdadera realidad. Con esto no niega Bergson la metafísica; antes al contrario, reivindica su existencia frente a los ataques del positivismo. Bergson, en efecto, distingue entre ciencia natural y filosofía. Aquélla tiene por objeto el mundo de la naturaleza, la rigidez inorgánica, la discontinuidad, y por método, el pensamiento intelectual, que trabaja con conceptos. Esta, la filosofía, tiene por objeto la esencia de la realidad, la vida siempre fluyente, y por método, la intuición.

Hay, pues, un conocimiento científico-conceptual y un conocimiento filosófico-intuitivo. El conocimiento científico considera los objetos desde un punto de vista exterior, y procede por análisis y síntesis; está dirigido a la práctica, al manejo de las cosas como instrumentos útiles. La inteligencia forma así conceptos fijos, estáticos, *solidificándolo* todo. El pensamiento intelectual lo paraliza todo: sólo puede aprehender lo muerto, lo material. Pero la realidad es muy distinta. El verdadero fondo de la realidad escapa al intelecto y sólo es aprehendido por la intuición. La intuición nos descubre, en primer lugar, nuestro propio yo. Cuando el intelecto se aplica al conocimiento de lo psíquico lo espacializa, lo materializa y, por consiguiente, lo falsea. El yo no es algo rígido, extático, hecho de una vez para siempre, sino, por el contrario, algo que se hace, que fluye, que e convierte continuamente en otro distinto, acumulando su pasado y anticipando su futuro. Su esencia es la duración real. Sólo es posible captarlo por la intuición que no procede por análisis y síntesis, sino por interioridad, por intimidad y penetración. Lo que la intuición aprehende así del yo no puede expresarse por conceptos. Bergson, con exquisito lenguaje, más que explicarlo lo sugiere por medio de imágenes y metáforas de rico colorido. Por la intuición se eprehende también la *vida* y la esencia del mundo.

c) *La vida del alma.*—Tampoco el intelecto puede aprehender la vida real del alma, del espíritu. El espíritu es acontecer, pura movilidad, continuidad fluyente. El intelecto sólo puede aprehender lo idéntico, lo inmóvil, lo material. Pero la vida del alma es mutabilidad, renovación, historia, memoria. La memoria es justamente lo que nos hace seres personales y libres.

d) *El mundo: el impulso vital.*—Como la esencia del yo y como la vida del alma, la esencia del mundo sólo puede contemplarse por la intuición. La realidad última del universo es también flujo contínuo, variación cualitativa, perenne transformación. El universo se desenvuelve libremente, creadoramente. Este es el sentido de la evolución creadora, mantenida y vivificada por el impulso vital. Cuando el *impulso* vital se debilita, la evolución creadora se interrumpe y el espíritu se materializa y la vida se solidifica. La materia es concebida por Bergson como solidificación del espíritu: lo viviente procede de lo orgánico, lo muerto, de lo viviente.

VITALISTA

e) *Dios.*—Dios, para Bergson, es también vida; por consiguiente, movimiento incesante, acción, libertad. No es una realidad ya hecha, sino algo que se hace. Es el impulso vital originario, fuente primera de todo cuanto es. En su última obra, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, modificó estas ideas sobre Dios, dándoles un sentido más ortodoxo. Con todo esto, la existencia de Dios no se demuestra racionalmente; a Dios se le testifica. El misticismo es la experiencia de Dios. La certeza que ofrece la intuición mística de la Divinidad no es de orden intelectual. El místico entra en la plena posesión de Dios, de un Dios vivo, de la Vida misma, no de un Dios muerto, inmutable, tal como se ofrece a la inteligencia de los filósofos.

f) *Conclusión.*—Bergson es uno de los autores que más han contribuido a la superación del positivismo y del idealismo. Positivamente llegó a constituirse en el representante más destacado y más central de la filosofía de la vida. La influencia de Bergson ha sido de gran intensidad y extensión. Aquí citamos únicamente a su discípulo más cercano, *Eduardo Le Roy* (n. 1870).

8. La «filosofía de la acción» de Blondel.

a) *Vida y obras.—Mauricio Blondel* (1861-1951), discípulo de *León Olle Laprune* (1839-1898), debe ser considerado también en la corriente general de la filosofía de la vida que estamos examinando. Nació en Dijón. Fue profesor de la Universidad de Aix-en-Provence. Entre sus obras se destacan: *La acción* (tesis doctoral, publicada en 1893); una primera trilogía —*El pensamiento*, dos volúmenes; *El ser y los seres, ensayo de una ontología concreta e integral*, y *La acción*, dos volúmenes—, que publica desde 1934 a 1937, explicita sus doctrinas con más fortuna que la primera *Acción* en la que se veía, no sin razón, un peligro de «modernismo»; una segunda trilogía que lleva por título *La filosofía y el espíritu cristiano*, lo gana para la ortodoxia católica.

El pensamiento de Blondel tiene muchas facetas. Positivamente, fuera ya de su preocupación por superar el positivismo y el idealismo, podemos caracterizarlo, en primer término, por la constante apelación a un pensamiento *concreto* volcado sobre el *dinamismo* integral de toda realidad en irresistible *tendencia* hacia Dios, principio universal de todo bien. Así, el pensamiento rompe el límite de la finitud para dirigirse al pensamiento infinito; el ser trasciende también toda limitación hasta encontrarse con la presencia del Ser, y la acción se ensancha cada vez más en persecución de su propio ideal de acción para alcanzar el Acto puro. En segundo lugar, el análisis de la acción, el ser y el pensamiento, muestra a Blondel, no ya la no contraposición de la naturaleza y la sobrenaturaleza, sino la conveniencia de que lo natural se encuentre íntimamente penetrado de lo sobrenatural.

9. El raciovitalismo de Ortega.

a) *Vida y obras.—José Ortega y Gasset* (1883-1955) hizo sus primeros estudios universitarios en Madrid. También estudió en Marburgo, donde fue discípulo del neokantiano Hermann Cohen. Ha profesado la cátedra de metafísica de la Universidad de Madrid. Con la filosofía han compartido su actividad la literatura y la política.

Entre sus numerosas obras se destacan: *Meditaciones del Quijote, El espectador, España invertebrada, El tema de nuestro tiempo, Kant, La deshumanización del arte, Mirabeau o el político, La rebelión de las masas, Misión de la Universidad, Ensimismamiento y alteración, Historia como sistema y Del imperio romano, Esquema de las crisis, Ideas y creencias.*

La formación española de Ortega fue realista; la formación alemana, idealista. Su primera postura fue de oposición a ambas «actitudes»: ni realismo ni idealismo, sino vitalismo. El realismo pone la verdadera realidad en las cosas; el idealismo, en el yo. Pero las cosas sin el yo y el yo sin las cosas no tienen sentido. La verdadera realidad es la del *yo con las cosas*. Es decir, la *vida*.

Pero esto no basta. Otros filósofos han tratado y siguen tratando de la vida. Es para ellos irracionalidad pura que se encuentra tanto en el yo como en las cosas. Así se oponían a aquellos otros filósofos que todo lo sometían a cánones racionales. De aquí la segunda postura de Ortega, también de oposición a la nueva doble actitud: ni racionalismo ni vitalismo, sino raciovitalismo.

Por verdadera realidad, la vida humana es la realidad radical, es decir, una realidad «extraña» en la que todas las demás realidades se radican. Ortega mismo lo ha expresado así: «La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ellas.» No se la debe entender como una cosa cual si poseyese naturaleza, sino como acto, como un hacer que se opone. Y como la vida humana no es sustancia, el hombre no tiene naturaleza: es, constitutivamente, historia.

Esa nueva realidad que es la vida exige un nuevo órgano de conocimiento. Piensa Ortega que la razón había venido entendiéndose como un órgano inmutable dirigido a la captación de la inmutable esencia de las cosas. De esta manera la realidad cambiante de la vida se escapa a la razón. Por eso el puro vitalismo buscó fuera del ámbito de la razón el órgano fluyente capaz de aprehender la vida. Ello, empero, no es necesario para Ortega, que repara en la *razón vital* o histórica. La razón histórica es tan razón como la razón pura, pero además está capacitada para aprehender la realidad fluyente que es la vida. En eso se hace consistir la nueva metafísica de la razón vital.

El pensamiento de Ortega tiene otra multitud de facetas, en cuyo desarrollo no podemos entrar aquí. El lector interesado puede acudir al amplio resumen con que su fiel discípulo Julián Marías cierra su *Historia de la Filosofía.*

EL ESENCIALISMO (SIGLO XX)	Caracteres generales	
	Tres modulaciones.	La fenomenología. La teoría del objeto. La axiología.
	Precedentes: la escuela austríaca ...	Bolzano. Brentano.
	Husserl y la fenomenología	Vida y obras. La lucha contra el psicologismo. La fenomenología. El método fenomenológico. El idealismo fenomenológico. La escuela fenomenológica.
	La teoría de los objetos	Meinong. Höfler. Ehrenfels.
	La axiología	El tema del valor. El subjetivismo axiológico. La objetividad del valor: Scheler. La idealidad del valor: Hartmann.

1. Caracteres generales.—En franca reacción también contra el positivismo y el idealismo, el doble movimiento de la filosofía vigente en el siglo XIX, surgen, paralelamente al vitalismo, otras tendencias que podemos agrupar bajo el nombre genérico de «esencialismo». La palabra «esencialismo» ha sido acuñada con posterioridad a la constitución de aquellas tendencias y aplicada retroactivamente para designarlas por lo que tiene de contrapuestas al actual existencialismo. La esencia, en efecto, va a colocarse en el centro mismo de las preocupaciones filosóficas. Llámesele «eidos», objeto, valor o idea, lo cierto es que la esencia salta a primer plano y se convierte en el tema de general ocupación.

2. Tres modulaciones.—El esencialismo se desarrolla en tres modulaciones capitales: la fenomenología, la teoría del objeto y la axiología. A continuación las exponemos tras un breve estudio de sus precedentes.

3. Precedentes: la escuela austríaca.—Los precedentes del esencialismo han de buscarse en la llamada escuela austríaca.

Ya a principios del siglo XIX *Bernardo Bolzano* (1781-1848), sacerdote de Praga, sostenía frente a los psicólogos asociacionistas y a los filósofos idealistas que se dan representaciones en sí, que, cual objetos ideales, tienen validez y objetividad con independencia del acto mental que las piensa.

Un vienés, también sacerdote católico, aunque separado más tarde de la Iglesia, *Francisco Brentano* (1838-1917), siguió la misma dirección. Las obras principales de Brentano son: *El origen del conocimiento moral. Psicología desde el punto de vista empírico. Sobre el porvenir de la filosofía. La existencia de Dios, Las cuatro frases de la filosofía.* Brentano se opone al idealismo y al positivismo y renueva la tradición aristotélico-escolástica. Su importancia radica en la psicología. Establece la diferencia entre los fenómenos físicos y los fenómenos psíquicos, concluyendo que el carácter esencial de los fenómenos psíquicos es su *intencionalidad,* su referencia a algo distinto. Todo acto psíquico hace referencia a un contenido, apunta a un objeto. Aunque el objeto no exista como ser real, como ocurre cuando se piensa un ente ficticio, se da siempre, empero, como correlato del acto. La idea de la intencionalidad no fue desconocida por los psicólogos tradicionales. Brentano no hace otra cosa que redescubrirla, aunque poniéndola en el centro más vivo de su interés. Hasta ha de decirse que Brentano falsea la genuina significación de la intencionalidad al constituirla en carácter esencial del acto psíquico. De que todos los fenómenos psíquicos sean intencionales no se sigue que sólo ellos lo sean. La intencionalidad no es el constitutivo esencial de los fenómenos psíquicos.

Brentano influye, por esta idea de la intencionalidad, decisivamente en la filosofía posterior. En primer lugar, determinará temáticamente la fenomenología. En segundo término, condicionará el nacimiento de la teoría de los objetos. Hasta en la axiología y en la actual filosofía de la existencia pueden descubrirse sus huellas.

4. Husserl y la fenomenología.

a) *Vida y obras.—Edmundo Husserl* (1859-1937), discípulo de Brentano, estudió matemáticas y filosofía y fue profesor en Gottinga y en Friburgo. Sus obras principales son: *Investigaciones lógicas, Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica, Filosofía como ciencia rigurosa, Lógica formal y trascendental. Meditaciones cartesianas.*

b) *La lucha contra el psicologismo.*—Husserl se encuentra con el psicologismo, según el cual, toda disciplina filosófica se funda en la psicología. A combatir el psicologismo dedica Husserl el primer tomo de sus *Investigaciones lógicas.* Para los psicologistas, la lógica ha de ocuparse de los actos psíquicos del pensar; para Husserl, esto es de incumbencia exclusiva de la psicología. Tampoco interesan a la lógica los objetos empíricos que estudian las demás ciencias. Pero hay un mundo de objetos independiente de los actos psíquicos y de los objetos empíricos: el mundo del ser ideal, objeto propio de la lógica pura. Frente a la lógica positivista y frente a las ciencias empíricas, postula Husserl la lógica pura de los objetos ideales. La lógica pura puede ser, pues, definida como el estudio del ser ideal y de sus formas generales. Idea, en Husserl, tiene el sentido genuino del *eidos griego.* La lógica, pues, será una ciencia eidética formal.

c) *La fenomenología.*—Husserl se dispone a construir la nueva ciencia llamada fenomenología. Parte de lo inmediatamente dado: de los *fenómenos.* De lo dado en la intuición hay que pasar a la contemplación de la esencia universal, es decir, del *concepto.* Esta contemplación eidética puede realizarse en cualquier percepción. Para ello es necesario prescindir de todas las circunstancias empíricas que rodean a la percepción, e inclusive de su misma existencia real. Hay que colocar la existencia entre paréntesis. Este es el sentido de lo que Husserl llama reducción fenomenológica o abstención. En esto puede verse ya la reaparición del idealismo. El idealismo fenomenológico es la más refinada de todas las formas del idealismo.

ESENCIALISTA

d) *El método fenomenológico.*—La nueva ciencia exige un nuevo método. Mejor aún, viene determinada por su nuevo método. Husserl distingue entre ciencias de hechos, es decir, empíricas, y ciencias de esencias, es decir, eidéticas. Las ciencias de hechos se fundan en la experiencia, tienen por objeto lo individual y valen únicamente *a posteriori.* Las ciencias de esencias se fundan en la *intuición,* tienen por objeto lo ideal y valen *a priori.* El método fenomenológico es el de las ciencias de esencias. Parte de la intuición eidética, mediante la cual se contempla la esencia. Hecha la reducción fenomenológica, resta únicamente la descripción de las esencias.

Mediante el método fenomenológico se construye, pues, la fenomenología. Y ésta será: 1.º, una ciencia eidética; 2.º, una ciencia descriptiva de las esencias; 3.º, una ciencia de las vivencias (esencias de las vivencias); 4.º, una ciencia de la conciencia pura (supuesta ya la reducción fenomenológica). El método fenomenológico conduce, pues, a Husserl a construir la fenomenología como ciencia eidética descriptiva de las esencias vivenciales de la conciencia pura.

e) *El idealismo fenomenológico.*—Hay que distinguir entre la fenomenología como método y la fenomenología como sistema. El sistema fenomenológico de Husserl es idealista. No conformándose con meras descripciones, convierte la fenomenología en metafísica. El mundo de los objetos, excluida su realidad existencial, es un conjunto de esencias con estructura ideal y trascendente a la conciencia.

f) *La escuela fenomenológica.*—La *fenomenología* es una de las corrientes más importantes de la filosofía contemporánea. Fundada por Edmundo Husserl con la pretensión de elevar la filosofía al rango de ciencia estricta, se ha convertido en una gran «escuela» con representantes de categoría no sólo en Alemania, sino en toda Europa y en América. Entre los fenomenólogos debemos citar a *A. Pfänder* (1870-1941), *Moritz Geiger* (1880-1937), *Edith Stein* (1891-1942), *Oskar Becker, Adolfo Reinach, A. Koyre, M. Farber.* Otra categoría de discípulos de Husserl la constituyen Max Scheler, Nicolás Hartmann y Martín Heidegger, con quienes la fenomenología entra en los dominios de la axiología y del extencialismo.

5. *La «teoría del objeto».—La teoría del objeto* fue desarrollada por *Alejo Meinong* (1853-1921). Coincide en muchos aspectos con la fenomenología. Distingue el *acto* subjetivo con que adquirimos conciencia de las cosas y el *contenido* objetivo (el objeto), que es una esencia eterna e independiente. De los actos se puede hacer psicología. De los objetos se puede construir *a priori,* independientemente de toda consideración existencial, una ciencia eidética necesaria y universal. A Meinong se adhirieron *Alois Höfler* (1853-1922) y *Chistian Ehrenfels* (1850-1932).

6. *La axiología.*

a) *El tema del valor.*—La axiología contemporánea apunta ya con Nietzsche y Lotze; recibe gran impulso con los discípulos de Brentano, sobre todo con Meinong y Ehrenfels, y alcanza su máximo desarrollo con Scheler y Hartmann. Se pueden distinguir en la historia de la filosofía de los valores tres etapas caracterizadas por el subjetivismo, el objetivismo y la idealidad del valor.

b) *El subjetivismo axiológico.*—El subjetivismo del valor es la tesis de los primeros tanteos axiológicos. Está representada por la polémica Meinong-Ehrenfels. Para Meinong, el valor se confunde con el agrado. Ehrenfels replica que el valor es el deseo.

c) *La objetividad del valor: Scheler.*—Esta etapa del subjetivismo del valor fue superada por Scheler. *Max Scheler* (1874-1927), profesor de Colonia, procede directamente de la fenomenología. Perteneció a la Iglesia católica, pero en los últimos años de su vida se separó de ella y se hundió cada vez más en la heterodoxia. Sus obras principales son: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores, El resentimiento en la moral. El puesto del hombre en el cosmos, Las formas del saber y la sociedad, De lo eterno en el hombre.*

La obra filosófica de Scheler es muy variada. Por lo que respecta a la axiología, para él el valor es, por de pronto, una cualidad de las cosas. El valor ni es una proyección del sujeto ni se confunde con la cosa valiosa, es decir, con el bien. Las cosas tienen valor, y en este sentido se llaman bienes. Los valores no son los bienes, sino lo que los bienes tienen. El valor está encarnado en las cosas, y en este sentido es una cualidad. Pero las cualidades pueden ser de dos clases: reales e irreales. El valor es una cualidad irreal de los objetos.

Los valores se perciben mediante una operación no intelectual llamada estimación. Señala Scheler varias propiedades de los valores. En primer lugar, la *polaridad.* Todo valor es positivo o negativo, es decir, o es valor o contravalor. En segundo lugar, los valores tienen una peculiar *materia* que los hace irreductibles entre sí y de la cual depende la *reacción* del sujeto que lo estima. La reacción concomitante a los valores de lo santo, por ejemplo, es la veneración. Otra propiedad del valor es el tener *jerarquía.* Hay valores altos y valores bajos. Atendiendo a la jerarquía, los valores pueden clasificarse en materiales, vitales, intelectuales, morales, estéticos y religiosos. Para llevar a cabo esta jerarquización utiliza Scheler diversos criterios.

En conexión con el tema del valor, Scheler se ha ocupado de cuestiones éticas. Su personalismo ético se resiente de los defectos de su antropología filosófica.

d) *La idealidad del valor: Hartmann. — Nicolás Hartmann* (1882-1950), discípulo de Husserl y profesor en Berlín, ha escrito las siguientes importantes obras: *Fundamentos de una metafísica del conocimiento, Etica, Para la fundamentación de la ontología.*

Hartmann ha continuado el desarrollo de la objetividad de los valores hasta llegar a considerarlos poseyendo una idealidad y una consistencia con independencia del mundo de las cosas. Además de la axiología ha cultivado la fenomenología y la ontología. Ha realizado Hartmann un gran esfuerzo por pasar del esencialismo al realismo.

EL EXISTENCIALISMO (SIGLO XX)

- El problema.
- Caracterización y precedentes.
- Existencialismo alemán:
  - Jaspers.
  - Heidegger.
  - Barth.
- Existencialismo francés:
  - Marcel.
  - Sastre.
  - Wahl.
  - Jankélévith.
  - Lavelle.
  - Le Senne.
- Existencialismo ruso:
  - Chestoff.
  - Berdiaeff.
- Existencialismo español: Unamuno.
- Existencialismo italiano: Abbagnano.
- Contenido doctrinal:
  - Punto de partida: el *sum*.
  - Del *sum* a la existencia.
  - La situación.
  - La participación.
  - Autorrelación existencial.
  - Heterorrelación existencial.
  - La trascendencia.
  - El problema teológico.
- Conclusiones.

1. *El problema.*—El existencialismo es una de las corrientes filosóficas más importantes de la actualidad. Se ha desarrollado en contacto con el vitalismo, cuya temática prolonga, y con la fenomenología, de cuyo método se sirve. Lleva también su oposición al positivismo y al idealismo, extendiéndola hasta sus fuentes respectivas: el empirismo y el racionalismo. Y ello sin enlazar con la filosofía tradicional, esencialmente realista. Piensa, en efecto, el existencialismo que la filosofía tradicional, al partir del ser exterior, se pierde en la objetividad y que el pensamiento, de donde arranca el idealismo, no es tampoco una dimensión primaria. Las cosas y el pensamiento se nos dan en la «existencia». La existencia será el objeto de la filosofía y en su función se estudiará la objetividad —mundo exterior— y (si hay lugar) la trascendencia —Dios—. Cree así el existencianlismo superar la antítesis realismo-idealismo situándose en un punto de vista anterior que anula a ambos y declara seudoproblema la cuestión de la realidad exterior.

2. *Caracterización y precedentes.*—Resulta difícil señalar caracteres definidos al existencialismo, más que una filosofía, una atmósfera en la que respiran las más variadas tendencias. Las diversas manifestaciones existencialistas provienen, por derivación inmediata o por condicionamiento problemático, de la especulación teologicofilosófica del pensador danés Sören Kierkegaard. No hay que olvidar, empero, la estrecha vinculación del existencialismo francés con las doctrinas de Pascal, ni las referencias del ruso a las ideas del novelista Dostoyewsky. Describiremos el existencialismo adscribiendo sus variadas tendencias a los países en que ha tenido más original desarrollo.

3. *El existencialismo alemán.*—El existencialismo alemán puede estudiarse en conexión con su originaria motivación kierkegaardiana. Kierkegaard nos había ofrecido una concepción de la existencia como el punto de unión de dos coordenadas contradictorias —temporalidad y eternidad—, expresión de dos mundos —finito e infinito—. De aquí derivan las tres corrientes existencialistas alemanas.

LA DIRECCION

Carlos Jaspers (n. 1876) recoge la doble línea de Kierkegaard y prcfundiza notablemente su pensamiento. En su obra capital *Philosophie,* en tres volúmenes titulados *Philosophische Weltorientierung* (Orientación filosófica del mundo), *Existenzerhellung* (Clarificación de la existencia) y *Metaphysik* (Metafísica), en el que estudia la trascendencia, da una idea exacta de su doctrina. El objeto propio de su filosofía es la existencia; pero se la estudiará en sí misma y en sus relaciones a la objetividad y a la trascendencia. Otras obras de Jaspers, también importantes, son: *Psicopatología general, Psicología de las concepciones del mundo, Ambiente espiritual de nuestro tiempo, Razón y existencia, Descartes y la filosofía, Filosofía de la existencia.*

Martín Heideagger (n. 1889) recoge la dimensión de la temporalidad kierkegaardiana y desenvuelve su filosofía de la existencia en un sentido más original manifestando al propio tiempo su conexión con la fenomenología, con el kantismo, con el vitalismo y con algunos temas de la metafísica tradicional. Sus obras principales son: *Ser y tiempo, Kant y el problema de la Metafísica, ¿Qué es Metafísica?, Hölderlin y la esencia de la poesía.*

Carlos Barth recoge de Kierkegaard la dimensión de la eternidad para, vinculado a otros temas tomados de Lutero y de Calvino, constituir el movimiento reformista de la teología dialéctica.

4. *El existencialismo francés.*—El existencialismo francés tiene —con la más radical contraposición entre sí— dos típicos representantes en el católico *Gabriel Marcel* (n. 1889) y el ateo *Juan Pablo Sartre* (n. 1905). El primero —que no quiere acogerse al nombre de «existencialista» tras la condenación pontificia del último— es, además de filósofo, un dramaturgo y crítico de gran agudeza espiritual. Sus obras principales son: *Diario metafísico, Ser y tener* y *Homo Viator.* Sartre nos ofrece una versión francesa de la doctrina de Heidegger y define el existencialismo como el intento de extraer todas las consecuencias de una posición atea coherente. Su obra filosófica más importante se titula *El ser y la nada.*

Además de esa doble dirección, se han señalado en el existencialismo francés otras dos corrientes: la representada por *Juan Wahl y Vladimiro Jankélévith* en estrecha conexión con el existencialismo germano y con el bergsonismo, y la personificada por *Renato Le Senne* y *Luis Lavelle,* más apegada al espiritualismo francés.

5. *El existencialismo ruso.*—Son sus representantes más caracterizados *Nicolás Berdiaeff* y *León Chestoff,* ajenos a los últimos movimientos políticosociales de la U. R. S. S. y defensores de la más genuina tradición del pensamiento ruso, vinculada al cristianismo ortodoxo y a las manifestaciones espirituales del alma eslava.

EXISTENCIALISTA

6. *El existencialismo español.*—También en España ha tenido eco el mensaje existencialista de Kierkegaard. *Miguel de Unamuno* (1864-1937) es el típico existencialista español. Su obra más notable a este propósito es *El sentimiento trágico de la vida;* también tienen interés existencial algunas de sus novelas.

7. *El existencialismo italiano.*—El existencialismo italiano ha proliferado en muy variadas direcciones. Su más típico representante es *Nicolás Abbagnano.* Cercanos al existencialismo son los defensores del espiritualismo cristiano, *Armando Carlini* y *Augusto Guzzo.*

8. *Contenido doctrinal.*

a) *El punto de partida: el sum.*—La nueva filosofía centra su problemática en el hombre concreto. El punto de partida no va a ser el *cogito,* sino el *sum,* en que el propio *ego* consiste. El existencialismo surge con marcada oposición al idealismo, que reduce la realidad toda a pensamiento y anega al individuo en la totalidad. Mas, por otra parte, no admite el realismo de la filosofía tradicional por creer que ha olvidado la relación esencial de las cosas al *sum.* La nueva filosofía no podrá partir ni de la *res* ni del *cogito,* sino del *sum,* y emprenderá un análisis existencial que determinará toda la temática filosófica.

b) *Del sum a la existencia.*—Lo primero que nos ofrece este análisis existencial del ser humano es su carácter de mismidad, de pertenencia a sí propio. Su existir viene referido a sí mismo como una *insistentia.* Por otra parte, el ser humano está referido a lo otro, es radical intencionalidad. Implantado el hombre en una situación, hállase también en constitutiva relación con las cosas: consiste en ser-en-el-mundo *(in-der-Welt-sein).* Este estar en el mundo significa una referencia esencial del hombre y el ser, una esencial ligazón del hombre a lo otro. Surgen así los conceptos de clausura y apertura.

c) *La situación.*—Las nociones de clausura y apertura nos llevan a los conceptos de *situación* y *ontologicidad* de que habla el existencialismo germano y a sus correspondientes de *encarnación* y *participación,* según el lenguaje de Marcel, aceptado por el existencialismo francés.

El *sum* se encuentra implantado en una situación que le es impuesta. Esta situación, única para cada hombre, es irrenunciable e incambiable. Por ella se individualiza, se encarna, cerrándose en la clausura de su propia intimidad.

d) *La participación.*—Mas he aquí que la clausura no agota las dimensiones de la existencia. Existir es estar abierto a las cosas, en comunicación con el mundo, mediante la participación en el ser o en el acto por el que el mundo no deja de hacerse.

e) *Autorrelación existencial.*—No queda con esto concluido el análisis clarificador de la existencia. Entre el yo y la situación en que se encarna y el ser en que participa existen lazos esenciales, constitutivos, de identidad. El *sum* se identifica con su situación, hasta tal punto que su esencia consiste en relacionarse consigo mismo y con lo otro. La existencia es, por lo pronto, una autorrelación en el dominio de la clausura del yo. Además, la existencia es participación, es decir, heterorrelación en el ámbito de la apertura del yo.

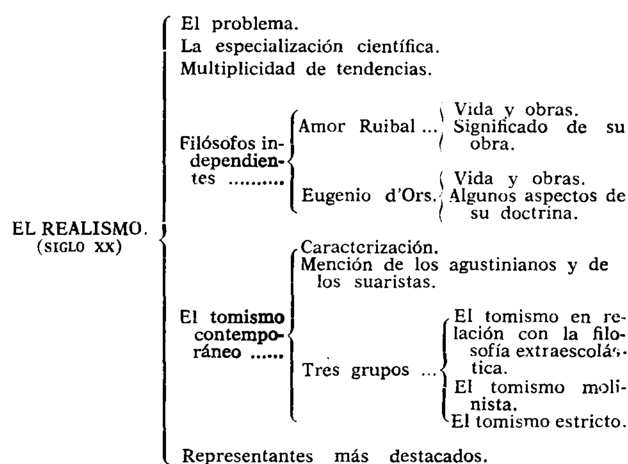
La autorrelación es entendida por Jaspers como identidad de yo y situación; por Heidegger, como *ser-consigo-mismo;* es expresada por Marcel con la fórmula de la encarnación y por Lavelle como capacidad de adquirir una esencia.

f) *Heterorrelación existencial.* — También sobre esta dimensión hay unanimidad de criterio entre los filósofos existencialistas, bien que cada uno la interprete luego según sus particulares gustos y según las exigencias de los supuestos de que parte. Para Jaspers, por ejemplo, es una relación existentiva a la trascendencia; para Heidegger, una relación existencial al ser (los términos existentivo y existencial resumen las profundas diferencias que separan a ambos pensadores); para Marcel, es una participación en el ser explicada mediante la teoría del *misterio* ontológico como contrapuesto al problema.

g) *La trascendencia.*—El *hetero* de la relación es entendido por algunos existencialistas como trascendencia. Es, sobre todo, Jaspers quien más se detiene en este punto; la trascendencia entra en la definición misma de la existencia. En efecto, «la existencia es lo que se relaciona consigo misma, y por ello con su trascendencia». Refiriéndose a este autor, la relación existentiva a la trascendencia, objetivada por el materialismo y negada por el positivismo, tiene dos facetas que nos revelan el método del pensamiento trascendente: búsqueda (Suche) y presencia (Gegenwart). La búsqueda de la trascendencia es esencial a la existencia misma; pero la trascendencia debe hallarse presente ya en la búsqueda que la existencia hace.

h) *Problema teológico.*—No habrá lugar a la solución del tema de Dios para aquellos existencialistas que no lo encuentren en el término de la relación existencial. Para Heidegger, por ejemplo, el *hetero* de la relación es siempre un ser intramundano y, concibiendo al hombre como un ser que viene de la nada y es para la muerte, su filosofía es esencialmente ateológica. En Jaspers, en cambio, cabría entenderse la trascendencia como Divinidad. La presencia de la trascendencia se le manifiesta a Jaspers en la *escritura cifrada* y en las *situaciones límites.* En el existencialismo francés viene dado el tema por los análisis de los fenómenos vocación e invocación, tan vivos en la subjetividad humana. Pero queda siempre la apelación a la religión como único medio de resolver el problema teológico en cuanto tal, siguiendo este movimiento, hombre-religión-Dios.

9. *Conclusiones.*—El filosofar existencialista parte de una experiencia que toma por radical y pretende alcance metafísico: la de la propia existencia inserta en el mundo. Aplicando el método fenomenológico intenta clarificar el ser de la existencia diluyéndolo en mera relación. Lo grave del caso es que ni la propia existencia es la realidad radical ni el ser de la existencia consiste en relación.



1. *El problema.*—Con la dirección realista o entitativa, llamada por algunos autores filosofía del ser o filosofía metafísica, alcanzamos la meta de nuestra preocupación expositiva. Estamos, tal vez, ante la más poderosa corriente filosófica de la actualidad. El ente, trascendiendo del fenómeno en cualquiera de sus aspectos más generales —material, ideal, vital, existencial o esencial— o de sus particulares concreciones —físico o económico, vital o histórico, eidético o axiológico, existencial o psicológico— se coloca en el centro del quehacer filosófico más allá de la ocupación estrictamente científica. Y como el ente se ofrece en cuatro órdenes diferentes —real, racional, moral y cultural—, cuatro serán también los campos generales por donde se extiende la indagación filosófica actual: la filosofía real —cosmología, psicología y metafísica (ontología, teología natural y gnoseología)—, la filosofía racional —lógica y metodología de las ciencias—, la filosofía moral —ética, filosofía social y filosofa política— y la filosofía de la cultura —estética, filosofía del arte, filosofía de la técnica, filosofía de la historia, etc.—. Agruéguese a todo eso el desarrollo creciente de la historia de la filosofía que, comenzando por sus manifestaciones generales y pasando por su contracción a las épocas, escuelas, sistemas o naciones, se está convirtiendo en historias especiales de las diversas disciplinas filosóficas y se tendrá casi completo el dilatado cuadro de las preocupaciones de nuestra época en el orden filosófico.

2. *La especialidad científica.*—Queremos observar con ello el creciente peligro de desconexión de las variadas ramas de la filosofía. La preocupación por la metafísica —culminación de la filosofía real— con que se inicia o se concluye la investigación filosófica contemporánea, parece ser el único criterio para salvar la unidad de la filosofía.

Nos vemos precisados a registrar aquí un hecho hasta ahora no claramente enunciado: la filosofía actual avanza por los campos de la especialización científica y de la división del trabajo. Hay, ciertamente, escuelas perfectamente definidas por la unidad de la concepción, pero también equipos en que los componentes se distribuyen la tarea. Está a punto de perderse la profesión de filósofo para surgir las del lógico, consmólogo, psicólogo, metafísico o moralista. Y ello no es ya tan lamentable. Conviene percatarse de una vez por todas, de que la filosofía posee, a lo sumo, unidad genérica y de orden como corresponde a un todo meramente análogo y accidental.

3. *Multiplicidad de tendencias.*—Con todo lo que llevamos dicho hemos querido advertir, simplemente, que bajo la rúbrica de «dirección entitativa» tenemos que agrupar todo un repertorio de tendencias filosóficas actuales, que sólo pueden reducirse a unidad reparando en el criterio general manifestado en la intención de esclarecer el ente.

En este sentido, muchos de los filósofos que quedaron citados en las direcciones que tenemos ya estudiadas pudieran incluirse también aquí. Estarían como en su lugar propio todos aquellos pensadores que rebasan por muchos lados las motivaciones de origen que nos obligaron a enfilarlos en determinada corriente. Sirvan de ejemplo Nicolás Hartmann, Samuel Alexander, Alfredo North Whitehead, Jorge Santayana, Mauricio Blondel y hasta Luis Lavelle y Renato Le Senne.

Pero la típica representación de la dirección que nos ocupa debe asignarse al pensamiento filosófico católico, que enlaza con la tradición y la desarrolla y prolonga desde el horizonte contemporáneo. Repárase en la expresión utilizada para no caer en enojosas confusiones. Pensadores católicos destacados en filosofía los encontramos en casi todas las direcciones que hemos examinado. Los tres autores últimamente citados son católicos. También lo son el mejicano José Vasconcellos, los españoles Angel Amor Ruibal, Manuel García Morente, Eugenio d'Ors, Javier Zubiri y tantos otros de difícil encaje sistemático, que deberán ser estudiados como filósofos independientes.

En el pensamiento católico contemporáneo se halla vigente la quíntuple tradición filosóficocristiana: el agustinismo, el tomismo, el escotismo, el lulismo y el suarismo.

No podemos detenernos especialmente en toda esta variedad de tendencias, y menos en los numerosos representantes incluidos en cada una de ellas. En lo que sigue trataremos brevemente de los filósofos independientes y del tomismo. Esperamos se comprenderá fácilmente que en una obra del género de esta «Historia de la filosofía» debe haber imprescindibles omisiones. De otra manera, perdería el carácter sintético de que nos propusimos dotarla.

4. *Los filósofos independientes.*—Los nombres de los más importantes ya quedaron registrados. Sólo diremos algo de Amor Ruibal y de Eugenio d'Ors.

Angel Amor Ruibal (1869-1930), canónico compostelano y profesor del Seminario de Santiago, es, además, y aun antes que filósofo, un extraordinario filólogo y un notable canonista. Sus obras principales son: *Los problemas fundamentales de la filosofía y*

del dogma (10 volúmenes), *Propedeutica philosophico-dogmatica, De aristotelismo et platonismo in evolutione dogmarum, Los problemas fundamentales de la filología comparada.* Con gran independencia de criterio examina los problemas fundamentales de la filosofía en casi todos los sistemas de la antigüedad clásica y la Edad Media cristiana, oponiéndose a las soluciones aportadas e iniciando una original interpretación del pensamiento cristiano. Amor Ruibal ha permanecido en la oscuridad y en el silencio de los historiadores. Afortunadamente, se le está recuperando ya, y es de esperar que rinda pronto los frutos de su talento.

Eugenio d'Ors (1882-1956) nació en Barcelona. Fue catedrático extraordinario de ciencia de la cultura de la Universidad de Madrid. Entre sus obras destacamos: *Los argumentos de Zenón de Elea y la noción moderna del espacio-tiempo. Las ideas y las formas, Glosas, El nuevo glosario, Novísimo glosario, Estilos del pensar.* Escritor elegante y agudo crítico de arte, ha destacado también como filósofo. Da a la razón prioridad sobre la vida, pero aplicando la razón de un modo concreto, figurativo. Considerando la esencial mutabilidad de los seres y la imposibilidad de encerrar su realidad en un concepto, sustituye los principios de contradicción y de razón suficiente por los que llama de participación y de función exigida. En la ciencia de la cultura sustituye las leyes por las constantes históricas. Al «subconsciente» de Freud opone lo «supraconsciente» de la persona, el «ángel».

5. *El tomismo contemporáneo.*—Con la mención de los agustinianos Juan Hessen, A. Przywara, J. F. Yela Utrilla, M. F. Sciacca, Bruno Ibeas..., y de los suaristas P. Descoqs, L. Fuetscher, J. Hellín..., se nos permitirá reducir aquí nuestra consideración a la escuela tomista.

Dejemos a Bochenski la tarea de la caracterización del tomismo contemporáneo. «La escuela tomista (también conocida por «neotomista»), que sigue desarrollando las tesis fundamentales de Santo Tomás de Aquino, representa uno de los movimientos filosóficos más importantes de la actualidad. El tomismo ha sido recomendado por la Iglesia católica (encíclica *Aeterni Patris*, 1879), y sus partidarios son, por la mayoría, católicos. Pero no constituye el único movimiento filosófico dentro del mundo católico, y, por otra parte, cuenta con muchos partidarios importantes entre gente no católica (por ejemplo, el pensador norteamericano M. Adler). Aunque antes de la primera guerra mundial no gozó de gran consideración fuera de los círculos eclesiásticos, en la actualidad el tomismo es reconocido como uno de los factores espirituales más importantes del presente. De hecho, ningún otro grupo filosófico parece disponer de tantos pensadores y de tantos centros de estudio. Baste con observar que el órgano bibliográfico de la escuela, el *Bulletin Thomiste*, suele ofrecer anualmente 500 indicaciones de libros y recensiones y que aparecen en el mundo no menos de 25 revistas tomistas.

Donde con mayor fuerza se ha desarrollado el tomismo es en Francia y en Bélgica, pero en casi todos los países cuenta con representantes y centros de estudio propios. Entre los centros más importantes tenemos el «Institut Supérieur de Philosophie», de la Universidad de Lovaina, fundado por Desiré Mercier; el Instituto Católico de París, la Universidad Católica de Milán, el *Angelicum* romano y la Universidad de Friburgo, en Suiza. En los últimos años, la escuela ha hecho también progresos en los países anglosajones, especialmente en los Estados Unidos... El tomismo moderno constituye una escuela, en el sentido riguroso de la palabra. Tiene sus problemas propios, sus métodos peculiares y todo un acervo de doctrinas profesadas por todos sus adherentes. En este aspecto, se parece al neopositivismo, al materialismo dialéctico y a las escuela neokantianas. Pero, dentro de la escuela, encontramos fuertes discrepancias de criterio en torno a diversos problemas. Los tomistas abordan todos los problemas de la actualidad, pero también discuten entre sí toda una serie de problemas específicos propios. En los Congresos, que celebran con frecuencia, suele haber discusiones importantes. Podemos citar, como ejemplo, las reuniones de la sociedad tomista, dedicadas a la fenomenología (1932), a la llamada «filosofía cristiana» (1933) y a la relación entre filosofía y ciencias de la naturaleza, así como la reunión de la academia tomista de Roma, celebrada en 1947, en la que se habló del existencialismo.

Podemos distribuir a los tomistas contemporáneos en tres grupos, perfectamente definidos:

El primero lo constituyen aquellos autores que, como *J. Marechal* y *J. Geyser*, tratan de hacer compatible el tomismo con las direcciones filosóficas extraescolásticas.

El segundo lo forman casi todos los tomistas de la Compañía de Jesús, que injertan en el tomismo determinadas tesis molinistas. Se destacan en este grupo los profesores de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

El tercero y más importante está representado por el tomismo estricto. Citamos sólo a los representantes que han sido ya consagrados por la fama: el *Cardenal Mercier* (1851-1926) y *Mauricio De Wulf*, pertenecen a la neoescolástica de Lovaina; discípulo de Lovaina es *Juan Zaragüeta* (n. 1883); *A. Gemelli, F. Olgiati, A. Masnovo* y *U. A. Padovani*, son los primeros maestros de la neoescolástica de Milán; a la primera generación de los maestros del tomismo pertenecen los nombres de *Norberto del Prado* (1852-1918), *Antonio Gardeil* (1859-1931), *José Gredt* (1863-1940) y *A. D. Sertillanges* (1863-1948). Vienen después: *Manuel Barbado* (1884-1945), *Reginaldo Garrigou-Lagrange* (n. 1887). *G. M. Manser* (1866-1949) y *Martín Grabmann* (1875-1949). Siguen *J. Maritain* (n. 1882), *E. Gilson* (n. 1884), *S. M. Ramírez* (n. 1891). Para concluir esta nómina, citamos a *Carlos de Koninck, Nnimio de Anquin, Octavio Nicolás Derisi, Leopoldo Eulogio Palacios* y *Antonio Millán Puelles.*

A P E N D I C E

OBRAS PARA EL ESTUDIO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

A. Historias generales de la filosofía

ABBAGNANO, N.: *Historia de la Filosofía*, trad. española, 3 vols. Montaner y Simón. Barcelona, 1956.

BARBEDEITE, D.: *Histoire de la philosophie*, Berche et Pagis, París, 1922, 6.ª ed. VIII-607-27 pp.; *Histoire abrégée de la philosophie*, ibíd., 1933, 450-19 pp.

BREHIER, E.: *Histoire de la philosophie*, Alcan, París. Comprende:

Tome I. *L'Antiquité et le Moyen âge* (Fasc. 1, *Introduction. Période hellénique*. Fasc. 2. *Période hellénistique et romaine*. Fasc. 3. *Le Moyen Age et la renaissance)*, 1926-27, 791 pp.

Tome II. *La Philosophie Moderne*. (Fasc. I. *Le Dix Septième Siècle*. Fasc. 2. *Le Dix Huitiéme Siécle*. Fasc. 3. *Le Dix-Neuvième Siècle. Période des Systèmes* (1800-1850). Fasc. 4. *Le Dix-Neuvième Siècle après 1850*. Le XX Siécle), 1929-1932, 1.184 pp.

Fac. supplémentaire, P. MASSON-OURSEL: *La philosophie en Orient*, 1938, 188 pp.

Hay traducción española, de Demetrio Náñez, con prólogo de José Ortega y Gasset. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 3.ª ed., 1957, aumentada con la *Filosofía en Oriente*, por Paúl Masson-Oursel.

CUSHMAN, H. E.: *A Beginner's History of Philophy*. Houghton Mifflin Company. Boston-New York.

DOM'NGUEZ, D. S. J.: *Historia de la Filosofía*. Bibliotheca comillensis, 5.ª ed., Santander, 1946, 579 pp.

GENY, P., S. J.: *Historiae Philophiae brevis conspectus ad usum seminariorum*, Universidad Gregoriana. Roma, 1932, 4.ª ed., 416 pp.

GONZÁLEZ, C., O. P.: *Historia de la Filosofía*, 4 vols., Madrid, 1879. Hay traducción francesa, de G. Pascal, París, 1891.

JANET, P. y SEAILLES, G.: *Histoire de la Philosophie*. Les problèmes et les écoles. 14.ª ed., París, 1928. VI-1.084 pp.

KAFKA, C.: *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen*. Ernest Reinhardt, Munich, 1921-1933, 30 volúmenes. Esta colección, dirigida por Kafka, comprende:

- GRAEBNER, F.: *Das Weltbild der Primitiven*, 1924, 173 pp.
- VON WESENDONCK, O. G.: *Das Weltbild der Iranier*, 1933, 354 pp.
- STRAUSZ, O.: *Indische Philosophie*, 1925, 286 pp.
- GUTMANN, J.: *Philosophie des Judentunms*, 1933, 412 pp.
- HOBTEN, M.: *Die Philosophie des Islam*, 1924, 385 pp.
- HACKMANN, H.: *Chinessische Philosophie*, 1927, 406 pp.
- KAFKA, G.: *Die Vorsokratiker*, 1921, 164 pp.
- KAFKA, G.G *Sokrates, Platon und der sokratische Kreiss*, 1921, 154 pp.
- KAFKA, G.: *Aristoles*, 1922, 203 pp.
- KAFKA, G.: y EIBI, H.: *Der Ausklang der Antiken Philosophie und der Erwachen einer neuen Zeit*. 1928, 381 pp.
- EIBI, H.: *Augustin und die Patristik*, 1923, 463 pp.
- No ha aparecido *Thomas von Aquin und die Scholastik*.
- BERNHART, J.: *Die philosophische Mystik der Mittelalters*, 1922, 291 pp.
- RIEKEL, A.: *Die Philosophie der Renaissance*, 1925, 123 pp.
- CAY VON BROCKDORF: *Descartes*, 1923, 227 pp.
- ALEXANDER, B.: *Spinoza*, 1923, 179 pp.
- STAMMLER, G.: *Leibnitz*, 1930, 183 pp.
- FROST, W.: *Bacon*, 1927, 504, pp.
- HOENIGSWALL, R.: *Hobbes*, 1924, 207, pp.
- REININGER, R.: *Locke, Berkeley, Hume*, 1922, 213 pp.
- CAY VON BROCKDORFF: *Die englische Aufklärungsphilosophie*, 1924, 180 pp.
- CAY VON BROCKDORFF: *Die deutsche Aufklärungsphilosophie*, 1926, 180 pp.
- EWALD, O.: *Die französche Aufklärungsphilosophie*, 1924, 168 pp.
- REININGER, R.: *Kant*, 1923, 213 pp.
- HEIMSOETH, H.: *Fitche*, 1923, 223 pp.
- KNITTERMEYER, H.: *Schelling und die romantische Schule*, 1929, 482 pp.
- MOOG, W.: *Hegel und die hegelsche Schule*, 1929, 482 pp.

HASSE, H.: *Schopenhauer,* 1916, 516 pp.
WEISZ, G.: *Herbart und seine Schule,* 1928, 262 pp.
WENTSCHER, M.: *Fechner und Lotze,* 1925, 207 pp.
VETTER, A.: *Nietzsche,* 1926, 328 pp.

KLINKE, F., S. J.: *Institutiones Historiae Philosophiae.* Universidad Gregoriana, Roma. Friburgo de Br., 1923, 2vols. de X+338 y IV+452 pp. Hay traducción española, con ampliaciones. Labor, Barcelona, 1947, XXIII+392 pp.

MARÍAS, J.: *Historia de la Filosofía,* Revista de Occidente. Madrid, 1943.

MESSER, A.: *Historia de la Filosofía.* Trad. española de Javier Zubiri, José Gaos y Joaquín Xiráu. Comprende:
Filosofía antigua y medieval, 2.ª ed. Buenos Aires, 1941; *La Filosofía moderna del Renacimiento a Kant,* Buenos Aires, 1939; *La Filosofía moderna, de Kant a Hegel,* Buenos Aires, 1939; *La Filosofía en el siglo XIX,* Buenos Aires, 1939; *La Filosofía actual,* Buenos Aires, 1941.

MICHELITSCH, A.: *Illustrierte Geschichte der Philosophie.* Graz, Styria, 1933, 2 vols. de 696 y 130+36 pp.

RUGGIERO, G. de: *Storia della filosofia.* Laterza, Bari. Comprende:
Parte I. *La Filosofía greca.* 2 vols. 6.ª ed., 1946.
Parte II. *La filosofía de Cristianesimo.* 3 vols. 4.ª ed., 1946.
Parte III. *Rinascimento. Riforma e Contrariforma,* 2 vols., 4.ª ed., 1946.
Parte IV. *La Filosofía moderna. I. L'età cartesiana,* 3.ª ed., 1946. *II. L'età dell'Iluminismo,* 2 volúmenes, 3.ª ed., 1946. *III. Da Vico a Kant,* 2.ª ed., 1943. *IV. L'età del Romanticismo,* 2.ª ed., 1946.
Del mismo autor: *La Filosofía contemporánea.* Laterza, Bari, 2 vols., 4.ª ed., 1941.

STOECKL, A.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* 3.ª ed., 1911, por Weingaertner, XV+460 pp.

THONNARD, F. J.: *Précis d'histoire de la philosophie.* Desclée, 1937, 812 pp.

TREDICI, G.: *Breve corsi di storia della filosofia.* 2.ª ed., Florencia, 1911; versión española, Barcelona, 1944.

UEBERWERG, F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Esta obra, fundamental, se publicó por primera vez, en tres volúmenes, en 1862, 1864 y 1866. Preparadas por varios especialistas las últimas ediciones, consta actualmente de los siguientes volúmenes:
I. *Die Philosophie des Altertums,* por K. Praechther, 12.ª ed., 1926, XX+924 pp.
II. *Die patristiche und scholastische Philosophie,* por B. Geyer, 11.ª ed., 1928, XVIII+827 pp.
III. *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts,* por M. Frischein-Koehler y W Moog, 12.ª ed., 1924 XV+811 pp.
IV. *Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart* por T. K. Oestereich, 12.ª edición, 1923, XVI+734 pp.
V. *Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart,* por T. K. Oesterreich, 12.ª ed., 1928, LX+432 pp.

WORLANDER, K.: *Geschichte des Philosophie.* 2 vols. 1.ª ed., 1903, en «Philosophische Bibliothek», 105-106. La 8.ª ed. ha sido preparada por E. Hoffmann y F. Boehm. Hay traducción española.

WEBER, A., y PERRY, R. B.: *History of Philosophy.* London.

WILMANN, O.: *Geschichte des Idealismus.* 1894-97, 3 vols., 2.ª ed., Brunswick, 1907.

WINDELBAND, W.: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* 1.ª ed., 1889. La 12.ª ed. ha sido preparada por E. Rothacker. Hay trad. española.

B. HISTORIAS DE LA FILOSOFÍA EN LA EDAD ANTIGUA

BENART, C.: *La philosophie ancienne; histoire générale de ses systèmes.* I parte (hasta Sócrates). París, 1885.
BOBBA, A.: *Saggio sulla filosofia grecorromana.* Turín, 1881.
BRANDIS, C. A.: *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie.* Berlín, 1835.
BURNET, J.: *Greek philosophy.* I: *Thales to Plato.* Londres, 1914.
FLORENTINO, F.: *Saggio storico sulla filosofia greca.* Florencia, 1865.
GOMPERZ, T.: *Griechische Denker, Eine Geschichte der antiken Philosophie.* 3 vols., 1.ª ed., 1898, 1902, 1909. Actualmente: I, 4.ª ed., VIII+472 pp.; II, 4.ª ed., VI+pp.; III, 3.ª ed., VIII+483 pp. Leipzig, 1922, 1925, 1930. Trad. francesa de la 2.ª ed. alemana, por A. Reymond: *Les Penseurs de la Grece. Histoire de la Philosophie antique.* 3 vols. París, 1904, 1905, 1910.
MEYER, H.: *Geschichte der alten Philosophie (Philosophische Handbibliotek, X).* Munich, 1925, 510 pp.
RENOUVIER, C.: *Manuel de philosophie ancienne.* París, 1845.
RIVAUD, D.: *Les grands courants de la pensée antique.* 2.ª ed. París, 1932.
ROBIN, L.: *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique.* París, 1923.
WINDELBAND, W.: *Geschichte der alten Philosophie.* Munich, 1912.
VON ASTER, E.: *Geschichte der antiken philosophie.* Berlín, 1920.

ZELLER, E.: *Die Philosophie der Griechen.* 3 partes en 6 vols., 1.ª ed., 1844-52. Las últimas ediciones han sido preparadas, entre otros, por W. Nestle y E. Wellmann. Interesa también: *Grundriss des Geschichte der griechischen Philosophie.* 1.ª ed., 1883; 13.ª ed., preparada por W. Nestle. Leipzig, 1928.

C. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN LA EDAD MEDIA

FESSLER: *Institutiones patrologiae.* 2.ª ed., por B. Jungmann. Innsbrück, 1890.

HUBER, J. N.: *Die Philosophie der Kirchenwäter.* Maguncia, 1891.

STOKL, A.: *Geschichte der chrisliche Philosophie zur Zeit der Kirchenwäter.* Maguncia, 1891.

BREHIER, E.: *La philosophie du moyen âge.* París, 1937.

DE WULF, M.: *Histoire de la philosophie medievale,* 1.ª ed., 1900; 6.ª ed., Lovaina, 1934-1936. Hay traducción española. Méjico, 1945.

GILSON, E.: *La philosophie au Moyen âge.* 2 vol., París, 1922; 2.ª ed., 1 vol., 1925, nueva ed., 1947; trad. española, 1957. Interesa también: *L'esprit de la philosophie médiévale,* 2 vols., París, 1932. Hay traducción española.

GRABMANN, M.: *Die Geschichte der scholastischen Methode.* 2 vols. Friburgo de Br., 1909-1911. Interesa también: *Die Philosophie des Mittelalters.* Leipzig, 1921.

HAUREA, B.: *Histoire de la philosophie scholastique.* 2 vols. París, 1872-1880.

PICAVET, F.: *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales.* 2.ª ed. París, 1907.

STOCKL, A.: *Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* 3 vols. 1864-1866.

D. HISTORIAS DE LA FILOSOFÍA EN LA EDAD MODERNA

BERTINI, G. M.: *Storia della filosofia moderna.* Parte I, de 1596 a 1690, vol. I. Turín, 1881.

FALCKEMBERG, R.: *Geschichte der neuren Philosophie von Nicolaus von Cues bis zur gegenwart.* 1.ª ed. Leipzig, 1886. 9.ª ed., preparada por E. von Aster. Berlín, 1927.

FISCHER, K.: *Geschichte der neuren Philosophie Iubilaeumsausgabe.* Heidelberg, 1897.

HOEFFDING, H.: *Den nyere Filosofis historie.* Kjöbenh, 1894. Edición alemana: *Geschichte der neuren Philosophie.* 2. vols. Leipzig, 1894, 1896. Trad. inglesa, Londres, 1900. Trad. francesa, París, 1908, varias veces reimpresa. Trad. italiana. Turín, 1906.

HOENIGSWALD, R.: *Geschichte der Philosophie von der Renaissance bis Kant.* Berlín-Leipzig, 1923.

MARECHAL, J., S. J.: *Précis d'Histoire de la Philophie moderne.* I, *De la Renaissance á Kant.* Lovaina, 1933.

STOCKL, A.: *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon und Cartesius bis zur Gegenwart.* 2 volúmenes. Mainz, 1883.

E. HISTORIAS DE LA FOLOSOFÍA EN LA EDAD CONTEMPORÁNEA

ETLINGER, M.: *Geschichte der Philosophie von Romantik bis zur Gegenwart* (Philosophische Handbibliotek. VIII), Munich, 1924.

MUELLER-FREIENFELS, R.: *Die Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen.* Berlín, 1922.

SCIACCA, M. F.: *La Filosofia Oggi, dalle origini romantiche della Filosofia contemporanea ai problemi attuali,* 1945. Traducción española: *La Filosofía, hoy. Barcelona,* 1949.

VON ASTER, E.: *Die Philosophie der Gegenwart.* Leyden, 1935.

F. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, POR NACIONES

BENRUBI, J.: *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich.* Leipzig, 1928. Ed. francesa: *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France.* 2 vols. París, 1933.

BONILLA Y SAN MARTÍN, A.: *Historia de la filosofía española.* Madrid, 1908.

BREHIER, E.: *Histoire de la philosophie allemande.* 2.ª ed. París, 1933.

CARRERAS Y ARTAU, T. y J.: *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV.* 2 vols. Madrid, 1939-1946.

CRUZ HERNÁNDEZ, M.: *Filosofía hispano-musulmana,* 2 vols., 1957

BELBOS, V.: *La philosophie française.* París, 1921.

DE WULF, M.: *Histoire de la philosophie en Belgique.* Bruselas, 1910.

GENTILE, G.: *Storia della filosofía in Italia.* Milán, 1905. *Storia della filosofía italiana dal Genovesi al Galuppi.* 2 vols., 2.ª ed. Milán, 1930.
GURVICH, G.: *Les tendances actuelles de la Philosophie allemande.* París, 1930. Hay traducción española.
HESS, G.: *Fränzosische Philosophie der Gegenwart.* Berlín, 1933.
LEVY BRUHL, L.: *History of modern philosophy in France.* Londres-Chicago, 1899.
MEHLIS, G.: *Italienische Philosophie der Gegenwart.* Berlín, 1932.
MENÉNDEZ Y PELAYO, M.: *Historia de los heterodoxos españoles,* 1.ª ed., 1886; numerosas ediciones. *Historia de las ideas estéticas en España,* 1882-1891. Pueden leerse en la *Edición Nacional de las Obras Completas de Menéndez Pelayo.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
MESSER, A.: *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland.* 8.ª ed. Leipzig, 1934.
METZ, R.: *Die Philosophische Strömungen der Gegenwart in Gros-Britannien.* Leipzig, 1935.
MICELI, R.: *La filosofía italiana actual.* Buenos Aires, 1940.
PARODI, D.: *La philosophie contemporaine en France.* 3.ª ed. París, 1925.
SOLANA, M.: *Historia de la filosofía española (s. XVI).* 3 vols. Madrid, 1944.
SORLEY, W. R.: *A history of English Philosophy.* 2.ª ed Cambridge, 1920.
VAN BECELAERE, L., O. P.: *La philosophie en Amérique depuis les origines jusqu'a a nos jours (1607-1900).* Nueva York, 1904.

INDICE DE AUTORES

INDICE DE MATERIAS

LA FILOSOFIA EN LA EDAD ANTIGUA

EPOCA HELENISTICORROMANA

Cuadro XIII

PROEMIO SOBRE LA FILOSOFIA HELENISTICORROMANA.—Caracteres generales.—Dos etapas en la historia de la filosofía helenísticorromana.—Las escuelas morales: epicureísmo, estoicismo, escepticismo, eclecticismo.—La metafísica religiosa: judaico-alejandrina, platónico-pitagórica, neoplatónica.

Cuadro XIV

EL EPICUREISMO.—La escuela del Jardín.—La filosofía y sus partes: canónica, física, ética.—La canónica o teoría del conocimiento: pasión, sensación, prenoción, intuición.—La física: exposición, crítica.—La ética: moral del placer, moral del renunciamiento.—Lucrecio y el epicureísmo.

Cuadro XV

EL ESTOICISMO.—La Estoa y su despliegue histórico: estoicismo antiguo, estoicismo medio, estoicismo nuevo.—La filosofía y sus partes: ética, física, lógica.—El estoicismo antiguo: la lógica, la física, la teología, la psicología, la ética.—El estoicismo romano: Séneca, Epicteto, Marco Aurelio.—Conclusión.

Cuadro XVI

EL ESCEPTICISMO Y EL ECLECTICISMO.—El escepticismo.—La filosofía escéptica.—El escepticismo o pirronismo.—El escepticismo de la Academia media.—El escepticismo posterior o neopirronismo.—**EL ECLECTICISMO.—La** filosofía ecléctica.—El estoicismo medio.—La Academia nueva.—El eclecticismo romano: Cicerón.

Cuadro XVII

JUDAICOALEJANDRINOS Y PITAGORICOPLATONICOS.—La metafísica religiosa.—**LA FILOSOFIA JUDAICOALEJANDRINA.** Carácter general.—Aristóbulo.—Filón: la síntesis filosóficorreligiosa, la creación, el mundo, el hombre, la ética.—**La FILOSOFIA PITAGORICOPLATONICA.**—Caracteres generales. Representantes.—Doctrina.

Cuadro XVIII

EL NEOPLATONISMO.—Las tres corrientes neoplatónicas: alejandrinorromana, siríaca, ateniense.—**Plotino:** Vida, obras, doctrina.—Porfirio.—Proclo.

EPOCA PATRISTICA

Cuadro XIX

PROEMIO SOBRE LA FILOSOFIA PATRISTICA.—El cristianismo y la filosofía.—División de la filosofía cristiana: patrística, escolástica.—Caracteres generales de la patrística.—Despliegue histórico: los Apóstoles, los Padres Apostólicos, los Apologistas, los Gnósticos, los Padres griegos, los Padres siríacos, los Padres latinos.

Cuadro XX

LOS APOSTOLES, LOS PADRES APOSTOLICOS Y LOS GNOSTICOS.—LOS APOSTOLES.—Carácter general.—San Pablo. San Juan.—**LOS PADRES APOSTOLICOS.**—Representantes y documentos.—Doctrina.—**EL GNOSTICISMO.**—El sincretismo religioso y el gnosticismo.—Los gnósticos.—Doctrina: la teogonía, la cosmogonía, la soteriosofía.

Cuadro XXI

LOS APOLOGISTAS Y LA PATRISTICA.—LOS APOLOGISTAS.—Carácter general: apologistas griegos, apologistas latinos. San Justino.—Atenágoras.—Teófilo de Antioquía.—Tertuliano.—Lactancio.—**LOS PADRES GRIEGOS.**—Los límites de la patrística griega.—La escuela de Alejandría: Clemente de Alejandría, Crígenes.—La escuela de Cesárea.—La escuela de Antioquía.—Otros escritores griegos.

Cuadro XXII

LA PATRISTICA LATINA.—San Agustín: Dos corrientes.—Vidas y obras de San Agustín.—El problema filosófico.—Dios. El alma.—Doctrina del conocimiento.—La ética.—La filosofía de la historia.

LA FILOSOFIA EN LA EDAD MEDIA

Cuadro XXIII

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA MEDIEVAL.—La cultura medieval.—Las escuelas: monacales, catedralicias, palatinas. Las enseñanzas: el trivium, el cuadrivium, la teología, la filosofía.—La filosofía escolástica.—Caracteres de la escolástica: juicios de los historiadores, es tradicional, es progresiva, es comunión, el método.—Períodos de la filosofía escolástica: de transición, de formación, de apogeo, de decadencia.—La escolástica y la filosofía moderna.

EPOCA DE TRANSICION

Cuadro XXIV

EL TRANSITO A LA ESCOLASTICA.—Carácter general de la época de transición.—Representantes.—Claudiano, Mamerto.—Severino Boecio.—Casiodoro.—San Isidoro de Sevilla.—Beda el Venerable.

EPOCA DE FORMACION

Cuadro XXV

LOS COMIENZOS DE LA CORRIENTE CRISTIANA.—Las dos corrientes del período de formación.—El contenido de la corriente cristiana.—El renacimiento carolingio.—Juan Escoto Erígena: vida y obras; la naturaleza.—El problema de los universales: su sentido, dimensión sistemática, dimensión histórica, primeras posiciones.

Cuadro XXVI

DIALECTICOS Y ANTIDIALECTICOS: SAN ANSELMO.—El problema de la razón y la fe; tres actitudes: los dialécticos, los teólogos, los filósofos.—San Anselmo: vida y obras, la razón y la fe, la existencia de Dios, los atributos de Dios, el hombre.—Conslusión.

Cuadro XXVII

LA CORRIENTE CRISTIANA EN EL SIGLO XII.—La escuela de Chartres: Bernardo de Chartres, Gilberto de la Porrée, Thierry de Chartres, Guillermo de Conches.—**Abelardo:** Vida, obras, doctrina.—Alano de Lila.—Juan de Salisbury.—La escuela de San Víctor: Hugo de San Víctor, Ricardo de San Víctor.—Los sentenciarios: Pedro Lombardo.—Dualistas y panteístas.—La teología mística.

Cuadro XXVIII

LA CORRIENTE ORIENTAL Y SU INFLUENCIA EN LA ESCOLASTICA.—Cuestión previa.—La filosofía árabe oriental: Alfarabí, Avicena, Algacel.—La filosofía árabe española: Avempace, Aben Tofail, Averroes.—La filosofía judía: Issac Israeli, Avicebrón, Maimónides.—Influencia en la escolástica: la escuela de traductores de Toledo: Domingo González, Pedro Hispano.

EPOCA DE APOGEO

Cuadro XXIX

PROEMIO SOBRE EL SIGLO XIII.—Factores del apogeo escolástico: la fundación de las universidades, las órdenes mendicantes, el conocimiento de Aristóteles.—Corrientes doctrinales: franciscanismo, tomismo, averroísmo latino, tradicionalismo científico, lulismo, escotismo.—La filosofía y su concepto.

Cuadro XXX

EL FRANCISCANISMO: SAN BUENAVENTURA.—La corriente franciscana.—**Alejandro de Hales:** Vida y obras; la tradición agustiniana, doctrina.—**San Buenaventura:** Vida y obras; el mundo, huella de Dios; el alma, imagen de Dios; la unión mística.

Cuadro XXXI

EL TOMISMO: SAN ALBERTO MAGNO.—La corriente tomista; los predecesores, la labor preparatoria, la constitución, los defensores, los continuadores.—Triunfo del tomismo y su perenne repercusión.—**San Alberto Magno:** Vida y obras; significación de su obra, doctrina.

Cuadro XXXII

EL TOMISMO: SANTO TOMAS.—Vida y obras.—Filosofía y teología: distinción, armonía, subordinación.—La filosofía y su división: la sabiduría natural, filosofía racional, filosofía real, filosofía moral.

Cuadro XXXIII

EL TOMISMO: SANTO TOMAS (conclusión).—Teología natural: necesidad de la demostración de la existencia de Dios, posibilidad de la demostración, las cinco vías, la cognoscibilidad de Dios, el constitutivo formal de Dios, los atributos de Dios.—La creación: el hecho, el cuándo, la Naturaleza, los ángeles, el hombre.—El conocimiento.—La ética.

Cuadro XXXIV

EL AVERROISMO LATINO Y LA TRADICION CIENTIFICA.—EL AVERROISMO LATINO.—El movimiento averroísta del siglo XIII.—Siger de Brabante y sus principales doctrinas.—**LA TRADICION CIENTIFICA.**—Los primeros maestros de Oxford.—Roberto Grosseteste.—Rogerio Bacon.

Cuadro XXXV

EL LULISMO: RAIMUNDO LULIO.—Vida y personalidad.—Obras.—Lulismo, lulianos y lulistas.—El concepto de filosofía. Ascenso y descenso del entendimiento.—Otras doctrinas.—Conclusión.

Cuadro XXXVI

EL ESCOTISMO: DUNS ESCOTO.—Vida y personalidad.—Obras.—Filosofía y teología.—Dios, ser infinito.—La metafísica. Conclusión.

EPOCA DE DECADENCIA

Cuadro XXXVII

PROEMIO SOBRE LA FILOSOFIA EN EL SIGLO XIV: EL MISTICISMO.—PROEMIO SOBRE EL SIGLO XIV.—Decadencia de la filosofía escolástica.—Movimientos doctrinales: nominalismo y misticismo.—Despliegue histórico del nominalismo: los predecesores, el creador, el occamismo filosófico, el occamismo científico.—Proceso histórico del misticismo: el misticismo especulativo, discípulos.—**EL MISTICISMO.**—Actitud ante la filosofía.—El maestro Eckhart: vida, obras, doctrina.

Cuadro XXXVIII

EL NOMINALISMO.—Occam: Vida y obras.—El nominalismo de Occam.—Guillermo Rubió.—Nicolás de Ultricuria.—Juan de Buridán.—Nicolás de Oresme.

LA FILOSOFIA EN LA EDAD MODERNA

Cuadro XXXIX

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA MODERNA.—La cultura moderna.—Caracteres de la filosofía moderna.—Esquema de los principales períodos: el renacimiento del humanismo griego, el renacimiento escolástico, el empirismo, el racionalismo, el iluminismo, el idealismo trascendental, el idealismo absoluto, el materialismo, el positivismo, el evolucionismo, el irracionalismo, la metafísica inductiva, la restauración escolástica.

EL RENACIMIENTO

Cuadro XL

PROEMIO SOBRE EL RENACIMIENTO.—Revisión histórica.—El doble renacimiento filosófico.—Las tendencias del renacimiento europeo; platonismo, aristotelismo, escepticismo, doctrinarios y oportunistas políticos, los científicos, el Renacimiento y la Reforma.—Despliegue histórico del Renacimiento español: el prerrenacimiento, el humanismo, los médicos filósofos, la tradición tomista y el renacimiento de la escolástica, la filosofía de los jesuítas y el suarismo, otras corrientes de cultura renacentista.

Cuadro XLI

EL RENACIMIENTO DEL HUMANISMO GRIEGO.—La idea renacentista de la filosofía.—El Renacimiento platónico: Nicolás de Cusa, la Academia platónica de Florencia, Bernardino Telesio, Giordano Bruno.—El renacimiento aristotélico: del averroísmo latino, de Alejandro de Afrodisia.—El Renacimiento de las escuelas morales: del epicureísmo, del estoicismo, del eclecticismo, del escepticismo.—El Renacimiento político: doctrinarios, oportunistas.—El Renacimiento científico: Copérnico, Kepler, Galileo.

Cuadro XLII

EL RENACIMIENTO DE LA ESCOLASTICA EN ESPAÑA.—Cuestión previa.—**Juan Luis Vives**: Vida, obras, doctrina.—**Francisco de Vitoria**: Vida, obras, doctrina.—**Francisco Suárez**: Vida, obras, doctrina.

EL RACIONALISMO

Cuadro XLIII

DESCARTES Y EL CARTESIANISMO.—El despliegue del racionalismo.—**Descartes**: Vida y obras.—El problema.—La duda. Los motivos de duda.—El «cogito».—El yo.—El criterio de verdad.—Las pruebas de la existencia de Dios.—La «res» extensa.—La «res» pensante.—Examen de la doctrina cartesiana.—Cartesianismo y anticartesianismo.

Cuadro XLIV

MALEBRANCHE Y ESPINOSA.—MALEBRANCHE Y EL OCASIONALISMO.—Vida y obras.—Filiación cartesiana.—El ocasionalismo.—La visión en Dios.—La visión de Dios.—Conclusiones.—**ESPINOSA Y EL PANTEISMO.—Vida y obras.**—Punto de partida cartesiano.—Teoría de la sustancia.—Los atributos.—Los modos.—La comunicación de las sustancias.—El hombre.—La ética.—Conclusiones.

Cuadro XLV

LEIBNIZ.—Vida y obras.—Dimensión filosófica.—La crítica de Descartes.—La mónada.—Jerarquía de las mónadas.—El hombre.—La comunicación de las sustancias.—El optimismo metafísico.—El conocimiento.—La teodicea.—Conclusiones.

EL EMPIRISMO

Cuadro XLVI

BACON, HOBBES Y LOCKE.—EL EMPIRISMO INGLES.—El despliegue del empirismo.—La marcha general de la filosofía. **Francisco Bacon**: Vida y obras.—Clasificación de las ciencias.—El «novum organum». Los ídolos.—**Tomás Hobbes**: Vida y obras.—La filosofía y sus partes.—«De Corpore».—«De homine».—«De cive».—**Juan Locke**: Vida y obras.—Las ideas.—El asociacionismo.—Doctrina política.

Cuadro XLVII

BERKELEY Y HUME.—Jorge Berkeley: Vida y obras.—El problema.—Ciencia natural y filosofía.—El idealismo psicológico. El realismo espiritual.—**David Hume**: Vida y obras.—Del empirismo al sensualismo.—Crítica de la idea de sustancia.—Crítica de la idea de causalidad.—El escepticismo.—Conclusión general sobre el empirismo.

LA ILUSTRACION

Cuadro XLVIII

EL ILUMINISMO.—El siglo de las luces.—La ilustración inglesa: deísmo, materialismo.—La ilustración francesa: Condillac y el sensismo, Voltaire y el enciclopedismo; el materialismo; Rousseau y el naturalismo.—La ilustración alemana.—La ilustración en España.—El fin de la ilustración.

EL IDEALISMO TRASCENDENTAL

Cuadro XLIX

MANUEL KANT: Vida y obras.—El problema crítico.—La «Crítica de la razón pura»: los juicios; tres problemas fundamentales: la Estética trascendental, la Analítica trascendental, la Dialéctica trascendental.

Cuadro L

MANUEL KANT (conclusión).—La «Crítica de la razón práctica»; la buena voluntad, el problema moral, el imperativo categórico, la libertad, la inmortalidad, Dios.—La «Crítica del juicio».

EL IDEALISMO ABSOLUTO

Cuadro LI

EL IDEALISMO ALEMAN: FICHTE Y SCHELLING.—Caracteres generales.—**Fichte**: Vida y obras.—El yo.—El no-yo.—La limitación.—El método.—El idealismo.—**Schelling**: Vida y obras.—Las cuatro fases de la Filosofía.—Filosofía de la naturaleza y del espíritu.—Sistema de la identidad y el panteísmo.—Sistema de la libertad.—La metafísica de la religión.—Observaciones.

Cuadro LII

EL IDEALISMO ALEMAN: Hegel: Vida y obras.—La ciencia y su división.—La fenomenología del espíritu.—La lógica.—Filosofía de la naturaleza.—Filosofía del espíritu: el espíritu subjetivo, el espíritu objetivo, el espíritu absoluto.

EL IRRACIONALISMO

Cuadro LIII

EL IRRACIONALISMO.—Revisión del idealismo.—El pensamiento romántico.—**Schleiermacher:** Vida, obras; crítica de la teología; la filosofía de la religión; otros filósofos de la religión.—**Schopenhauer:** Vida, obras; el mundo como representación; el mundo como voluntad; la ética.—**Kierkegaard:** Vida, obras; la filosofía.

EL MATERIALISMO

Cuadro LIV

EL MATERIALISMO.—El despliegue del materialismo: naturalismo, materialismo histórico, materialismo científico.—Feuerbach y el naturalismo: obras, doctrina.—Marx y el materialismo histórico: vida, doctrina; el marxismo.—El materialismo científico: Moleschott, Vogt, Büchner, Czolbe, Laas, Haeckel.

EL POSITIVISMO

Cuadro LV

EL POSITIVISMO.—Caracteres generales.—El positivismo francés.—**Comte:** Vida y obras; la ley de los tres estados, el espíritu positivo, la sociología, la sistematización de las ciencias, la religión de la Humanidad.—Otros positivistas franceses.—El positivismo inglés: Stuart Mill, Spencer, Darwin.—El positivismo italiano.

LA METAFISICA INDUCTIVA

Cuadro LVI

LA METAFISICA INDUCTIVA Y OTRAS CORRIENTES.—Cuestión previa.—La escuela escocesa: Reid, Steward, Hamilton. El espiritualismo francés: Royer-Collard, Jouffroy, Cousin, Maine de Birán.—El espiritualismo italiano: Romagnosi, Galluppi, Mazzini.—El krausismo español: Sanz del Río, Salmerón, Giner de los Ríos.—La metafísica inductiva: Herbart, Fries, Beneke, Fechner, Lotze, Von Hartmann, Wundt.

LA RESTAURACION ESCOLASTICA

Cuadro LVII

LA RESTAURACION ESCOLASTICA.—Panorama de la filosofía cristiana en la Edad Moderna: continuación, conciliación, restauración.—**Rosmini:** Vida y obras, doctrina.—**Gioberti:** Obras; el ontologismo.—**Gratry:** Vida y obras, doctrina.—Balmes y la filosofía española.

LA FILOSOFIA EN LA EDAD CONTEMPORANEA

Cuadro LVIII

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA ACTUAL.—Los comienzos de la filosofía contemporánea: la crisis positivista, superación. Los caracteres de la filosofía contemporánea: antipositivismo, realismo, pluralismo, personalismo.—El proceso de la filosofía contemporánea: dos posiciones miran al pasado; otras dos rompen con el siglo XIX; otras dos, originales del siglo XX.—Esquema de las principales direcciones: empirismo, idealismo, vitalismo, esencialismo, existencialismo, realismo.

EL EMPIRISMO

Cuadro LIX

LA DIRECCION EMPIRISTA.—Carácter general.—El materialismo comunista.—El materialismo científico.—Sistemas psicológicos y sociológicos: behaviorismo, reflexologismo, psicoanálisis, sociologismo.—El pragmatismo: norteamericano, inglés.

Cuadro LX

LA DIRECCION EMPIRISTA (conclusión).—El neorrealismo: caracterización conjunta.—El neorrealismo inglés: Moore, Morgan, Whitehead, Russell.—El neorrealismo norteamericano: el nuevo realismo, el realismo crítico: Santayana.—El neopositivismo: el «Círculo de Viena», Schlich, Neurath, Karnap, Reichenbach.

EL IDEALISMO

Cuadro LXI

LA DIRECCION IDEALISTA.—Caracteres generales.—Cuatro manifestaciones.—El neokantismo alemán: las interpretaciones del kantismo, escuela de Marburgo, escuela de Baden.—El idealismo francés: espiritualistas, neocriticistas, metafísicos de la libertad; Hamelin, Brunschwicg.—El idealismo angloamericano: la «derecha» hegeliana; Royce.—El idealismo italiano: Gentile, Croce.

EL VITALISMO

Cuadro LXII

LA DIRECCION VITALISTA.—Caracteres generales.—Modulaciones de la dirección vitalista.—**Nietzche:** Vida y obras; evolución filosófica; transmutación de los valores; el superhombre; la moral.—Dilthey y el historicismo: la corriente historicista; vida y obras de Dilthey; la filosofía de Dilthey.

Cuadro LXIII

LA DIRECCION VITALISTA (conclusión).—El biologismo de Kloges: obras; antropología.—El relativismo.—El vitalismo de Bergson: vida y obras; el intelecto y la intuición; la vida real del alma; el mundo; el impulso vital; Dios; conclusión. La «Filosofía de la acción» de Blondel: vida y obras, doctrina.—El raciovitalismo de Ortega: vida y obras; contra el racionalismo y el vitalismo; el raciovitalismo.

EL ESENCIALISMO

Cuadro LXIV

LA DIRECCION ESENCIALISTA.—Caracteres generales.—Tres modulaciones.—Precedentes: la escuela austríaca.—Husserl y la fenomenología: vida y obras; la lucha contra el psicologismo, la fenomenología, el método fenomenológico, el idealismo fenomenológico, la escuela fenomenológica.—La «teoría del objeto»: Meinong, Höfler, Ehrenfels.—La axiología: el tema del valor, el subjetivismo axiológico, la objetividad del valor: Scheler; la idealidad del valor: Hartmann.

EL EXISTENCIALISMO

Cuadro LXV

LA DIRECCION EXISTENCIALISTA.—El problema.—Caracterización y precedentes.—El existencialismo alemán: Jaspers, Heidegger, Barth.—El existencialismo francés: Marcel, Sartre, Wahl, Jankélévith, Lavelle, Le Senne.—El existencialismo ruso: Chestoff, Berdiaeff.—El existencialismo español: Unamuno.—El existencialismo italiano: Abbagnano.—Contenido doctrinal: el punto de partida; del sum a la existencia; la situación; la participación; autorrelación existencial; heterorrelación existencial; la trascendencia; el problema teológico.—Conclusiones.

EL REALISMO

Cuadro LXVI

LA DIRECCION REALISTA.—El problema.—La especialización científica.—Multiplicidad de tendencias.—Filósofos independientes: Amor Ruibal, Eugenio d'Ors.—Mención de los agustinianos y de los suaristas.—El tomismo contemporáneo: caracterización; sus tres grupos; representantes más destacados.

APENDICE: OBRAS PARA EL ESTUDIO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

A. Historias generales de la filosofía.—B. Historias de la filosofía en la Edad Antigua.—C. Historias de la filosofía en la Edad Media.—D. Historias de la filosofía en la Edad Moderna.—E. Historias de la filosofía en la Edad Contemporánea. F. Historias de la filosofía por naciones.

INDICE DE AUTORES